امرهم وبيان الثانية قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ابدا واعلم ان هذه الادلة تنفي القول بالندب ولا ينفي المذاهب الاخر
قال وقال اخرون انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب الخ اقول
هذا هو المذهب الرابع من المذاهب المذكورة واستدل هؤلاء بان الامر لا شك
انه ورد للوجوب والندب فاما ان يكون حقيقة فيهما او في احدهما او لا
في هذا ولا في ذاك والاول يستلزم الاشتراك والثاني المجاز وهما منفيان
بالاصل فبقي الثالث وهو ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق
الترجيح لان ذلك القدر معلوم واما قيد جواز الترك وعدم جوازه فلا اشعار
للصيغة بهما البتة واعلم انه يليق باصحاب الندب ان يستدلوا بهذا الدليل
ايضا لان جواز الترك الذي هو مستفاد من البراءة الاصلية لو ضم الى الترجيح
المطلق كان ندبا ولاصحاب الوجوب ان يقولوا ان المجاز وان كان خلاف
الاصل لكن يجب ارتكابه عند الدليل وهو هنا موجود وهو الذي تقدم
من الامر حقيقة في الوجوب قال اذا عرفت هذا فالامر الوارد بعد
الحظر كالامر ابتداء عند المحققين اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا

لانه قد استعمل فيهما والمجاز والاشتراك
على خلاف الاصل والتوقف ... منه

فى الامر الوارد عقيب الحظر فقال بعض المعتزلة انه للوجوب ولم يجعل لسبق الحظر
تاثيرا وقال اكثر الفقهآء انه للاباحه ورفع الحظر وبعضهم كامام الحرمين و
غيره توقف فى ذلك واختار المص الاول والدليل عليه ان المقتضى للوجوب
السالم عن المعارض باق وكلما كان كذلك يكون الوجوب باقيا اما ان المقتضى
باق فظاهر لان المقتضى هو الامر وهو باق واما انه سالم عن المعارض
فلان المعارض ليس الا كونه عقيب الحظر وذلك لا يمنع من الوجوب لانه
كما جاز الانتقال من الحظر الى الاباحه كذلك جاز الانتقال من الحظر الى
الوجوب ضروره احتج القايلون بالاباحه بالايه والخبر والعرف اما الايه
فقوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا فى
الارض واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وكل امر ورد عقيب الحظر
فى القران للاباحه واما الخبر فقوله صلى الله عليه واله كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا
فادخروا واما العرف فهو ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا بعد ان نهاه
عنه يفهم منه الاباحه والجواب ان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ

الاشهر

البحث الثالث فى الامر لا يقتضى الوحده ولا التكرار الحق ان الامر المطلق لا يقتضى الوحدة ولا التكرار خلافا لقوم
فيهما لان صيغة الامر وردت فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فوجب جعلها حقيقة فى القدر المشترك
وهو مطلق طلب الماهيه ولقبوله التقييد بكل واحد منهما ولانه لو دل على التكرار لما دام تمام وهو باطل
بالاجماع او يجب وقت معين وهو باطل لانتفاء دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو تكليف بما لا يطاق متى ما...

الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وبقوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله
وبما قيل للحايض والنفسآء بعد ان تطهر صلى وصومى وبقول الرجل لابنه
بعد ان اوجب عليه الحبس اخرج الى المكتب فان هذه الاوامر واردة عقيب
الحظر مع انها مفيدة للوجوب واعلم ان لقايل ان يقول يجوز ان يكون الامر
عقيب الحظر مع انها مفيدا للاباحه وان اتفق استفادة الوجوب من
دليل خارجى **قال** البحث الثالث فى ان الامر لا يقتضى الوحده والتكرار الى قوله وهو
تكليف ما لا يطاق **اقول** اختلف الاصوليون فى الامر العرى عن القراين
المفيده للتكرار والوحده فذهب ابو اسحق وجماعة من الفقهآء والمتكلمين
الى انه للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه للمرة الواحده ويحتمل
التكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابى الحسين البصرى و
امام الحرمين ومنهم من توقف اما لكونه مشتركا او لعدم العلم واختار المص
انه لا يقتضى التكرار ولا الوحده واستدل عليه بثلثة ادلة الاول ان صيغ
الامر فى الشرع وردت تارة للتكرار كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وتارة للوحده كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فاما ان يكون حقيقة

فيها او في احديها والاول مشترك والثاني مجاز وهما على خلاف الاصل
فوجب جعلها للقدر المشترك بينها وهو ادخال ماهية المصدر في الوجود
معراة عن قيدي الوحده والكثره وان كانت لاتخلو عن احديها الثاني ان
الامر يدل على طلب المصدر الذي هو قابل لقيدي الوحدة والتكرار كما يقال
اضرب ضربة واحده واضرب مرة بعد اخرى فلو كان للوحده لكان الاول
تكرار والثاني نقضا ولو كان للتكرار لكان الثاني تكرارا والاول نقضا
الثالث اذ لو كان للتكرار فاما ان يكون ذلك دائما او الى وقت معلوم او
مجهول والاقسام كلها باطلة اما الاول فبالاجماع وبانه يلزم ان يكون كل
عبادة ترد بعد اخرى نسخا لما قبله واما الثاني فلعدم دلالة اللفظ على
تعيين الوقت واما الثالث فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق واحتج
القايلون بالتكرار بوجوه منها احتجاج ابي بكر على اهل الردة في وجوب
تكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر احد عليه بان الامر لا يقتضي
التكرار ومنها ان النبي صلى الله عليه واله لما جمع بطهارة واحده بين
صلوات كثيره عام الفتح قال له عمر اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال

نعم

نعم فهم عمر التكرار من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الايه يدل على ان الامر
للتكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة
واحده يستلزم البدا وهو محال على الله تعالى والاستثناء عن مرة واحده
لا يتحقق والجواب عن الاول ان التكرار يحتمل ان يكون مفهوما من بيان عليه
وعن الثاني ان فهم عمر التكرار معارض بترك النبي التكرار والترجيح لجانب
النبي وعن الثالث انا لا نسلم التكرار اصلا بل نجوزه عند القراين والنسخ
والاستثناء قرينتان للتكرار واعلم ان القايلين بالوحده النافين لاحتمال
التكرار ان ارادوا ان الوحده مستفادة من اللفظ بالوضع ولفظ الامر
موضوعة لادخال فرد واحد من ماهية المصدر فهو ممنوع وان ارادوا
ان الوحده تفهم من اللفظ بطريق الالتزام فهو حق ولا فرق بينه وبين ما اختاره
المص في الحقيقة لانه لا يمكن ادخال ماهية المصدر في الوجود باقل من مرة واحده
فالمرة الواحده معلومة قطعا   البحث الرابع في ان الامر لا يقتضي الفور
ولا التراخي اي قوله قابل للتقييد بهما   اختلفوا في الامر العري عن القراين
الدال على الفور او التراخي فالقايلون بالتكرار قالوا بالفور وبه قالت الحنفيه

والحق ان الامر المطلق لا يقتضي الفور
[illegible] خلافا للقوم فيها لان الامر [illegible]
بالنبي ويكون حقيقة في القدر المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز ولا ينافيه الا بالتقييد
بما فيه

والحنابلة وقال الجبائيان وابو الحسين وبعض الاشاعرة والشافعية بجواز التراخي وقال بعضهم بالوقف واختار المص انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على مطلق ادخال ماهية المصدر في الوجود وساير القيود تستفاد من امور خارجية واستدل عليه بوجهين احدهما ان الامر ورد تارة للفور وتارة للتراخي فاما ان يكون موضوعا لهما او لاحدهما او للقدر المشترك بينهما والاول يستلزم الاشتراك والثاني المجاز والاصل عدمهما فبقي الثالث وهو المط الثاني ان الامر قابل لقيدي الفور والتراخي كما يقال افعل الان وافعل غدا فوجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك بين القيدين والموضوع للقدر المشترك بين شيئين لا يدل على خصوصية ذينك الشيئين لكون كل واحد من تينك الخصوصيتين غير مسمى اللفظ ولا من لوازمه احتجوا بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولان التاخير ان كان دائما انتفى الوجوب وان كان الى وقت معين وجب ذكره وما يدل عليه وان كان الى غير معين لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول انه حكاية حال ماض فلعل امره كان مقرونا بما يدل على الفور ولان ابليس ترك السجود لا بعزم الفعل فاستحق الذم لا من حيث التاخير وعن الثاني انه منقوض بقوله اوجبت

عليك

عليك الفعل في اي وقت شئت ثم التحقيق ان التاخير يجوز الى وقت يعين وهو حصول ظن الموت في وقت الفعل بلا فصل هذان دليلان احتج بهما القايلون بالفور وتقرير الاول انه لو جاز للمامور تاخير الاتيان بالمامور به لما استحق الذم بالتاخير لكنه استحق بدليل ذم الله تعالى لابليس حين ترك السجدة بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك ينتج انه لا يجوز له التاخير وهو المط وتقرير الثاني انه لو جاز التاخير لكان اما لتاخير دائما او غير دائم والقسمان باطلان فالقول بالتاخير باطل وانما قلنا ان التاخير باطل لانه خلاف الاجماع وايضا ان ذلك ينفي الوجوب وانما قلنا ان التاخير الى وقت باطل لان ذلك الوقت ان كان معينا وجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه وليس وان لم يكن معينا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن الاول انا لا نعلم ان امره تعالى لابليس كان معرى عن القرينة المفيدة للفور وح لا يتم دليلكم لان النزاع انما وقع في الامر المطلق لا في كل امر وعن الثاني ان المختار جواز التاخير الى وقت معين ولا يجب ان يكون في اللفظ دلالة عليه لجواز ان يستفاد ذلك الوقت من حصول امارات الموت كعلو السن والمرض الشديد ويجوز ان يكون تلك الامارة ايضا قول المنجم

التخصص بقوله ولا نكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فيلزم الاكراه عند عدم ارادة التحصن على تقدير صحة مدعاكم والجواب انا لا نسلم جواز الاكراه عند عدم ارادتهن التحصن لان ذلك مستحيل عقلا لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وح يمتنع الاكراه ولا يلزم تكرار الامر المعلق عليه والمعلق على الصفة بتكرارهما لعدم التكرار في قول السيد لعبده اذا ان دخلت السوق فاشتر اللحم ولان مطلق التعليق اعم منه مع قيد التكرار والوحدة ولا دلالة للعام على الخاص يريد ان الامر اذا كان معلقا على شرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا وان كان زانيا فارجمه او على صفة كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يتكرر بتكرار الشرط والصفة واعلم ان في هذه المسئلة خلافا فالقايلون باقتضاء الامر التكرار قالوا بالتكرار ههنا على سبيل الاولى وغيرهم اختلفوا فبعضهم قال بالتكرار وبعضهم لم يقل به واستدل المص على عدم التكرار بوجهين احدهما انه لو دل على التكرار لم يكن العبد ممتثلا لامر سيده بقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم بالمرة الواحدة لكنه ممتثل قطعا لانه لو كرر اشتراء اللحم لسفهه العقلاء وثانيهما الذي يفهم العام بالوضع من هذا اللفظ هو مطلق التعليق ومطلق التعليق اعم من التعليق المعلق على التكرار وعلى عدمه والعام لا يدل

على الخاص

على الخاص بشيء من الدلالات احتج الخصم بانه لو لم يدل على التكرار لم تكن الاوامر الشرعية المعلقة عليها مفيدة للتكرار واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو قلنا بعدم افادة هذا الامر التكرار مع كون الاوامر الشرعية مفيدة له لزم النقل وهذا خلاف الاصل وبيان بطلان اللازم ان كل ما ورد في القران من هذا الجنس فانه يفيد التكرار كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا وغيرهما من الاوامر المقيدة بالشرط والصفة والجواب ان التكرار اما ان يكون بان الشارع جعل المعلق عليه علة للمعلق فيكون التكرار مستفادا من تكرار العلة لا من الامر اذ يجب تكرر المعلول بتكرر العلة اتفاقا واما من دليل اخر خارجي البحث السادس في ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم بعدمها لانه لو دل تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه لدل التخصيص بالاسم على نفيه عما عداه والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقتضي للنفي هناك انما هو ثبوت غرض في التخصيص وانتفاء الاغراض كلها سوى النفي وهذا ثابت في الاسم ولان التقييد بالصفة قد وجد من دون التخصيص كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما

لانه وان لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن وهو كاف ثم انه مشترك الالزام
لانه لو قال الشارع اوجبت عليك هذا الفعل في اي وقت شئت فانه جايز
قطعا مع ان ما ذكروه عايد بعينه فيه وكل ما اجابوا به ههنا جواب لنا
البحث الخامس في ان الامر المشروط يعدم عند عدم الشرط لان قضية الشرط ذلك
لعدم الاستلزام وجودا فلو لا الاستلزام عدما لما كان كل شي لغيره ولانه
مفهوم منه ولهذا سئل يعلي بن اميه عن سبب القصر مع الامن
اختلف الاصوليون في ان الامر المشروط يبنى بكلمة ان او ما قام مقامها
كقولنا ان دخلت الدار فاقعد هل يدل لغة على عدم الامر عند عدم ذلك الشي
ام لا قال القاضي ابو بكر واكثر المعتزله لا يدل وقال اخرون يدل وهو اختيار
المص واستدل عليه بوجهين احدهما ان الشي الذي علق عليه شرط وكل
شرط اذا عدم عدم مشروطه بيان الاول ان النحاة سموه شرطا فيكون شرطا في
عند الوضع والا لزم النقل وهو منتفي بالاصل وبيان الثانيه ان الشرط و
المشروط ليس بينهما ملازمه في جانب الوجود قطعا اذ لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط لجواز توقف المشروط على شرط اخر وح ان لم يكن بينهما ملازمه

في جانب

في جانب العدم اي اذا عدم الشرط عدم المشروط لما كان كل شي شرطا لغيره لانه لا فرق
ح بينه وبين غيره ولما كان ذلك باطلا ثبت الملازمه بينهما في طرف العدم
وهو المط وثانيهما انه لو لم يكن موضوعا لذلك لما فهم منه لكنه فهم فيتبع انه موضوع
لما قلناه بيان الملازمه ان فهم المعنى من اللفظ العري عن القراين دليل على الوضع
وهو ظاهر وبيان بطلان التالي ما روي ان يعلي بن اميه سال عمر بن الخطاب
فقال ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله
عليه واله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته لا يقال يجوز ان
يكون تعجبها بسبب تعقلها الاتمام من دلايل وجوبها ولما استثني حالة الخوف
بقي حالة الامن على الاصل وايضا ان ذلك عليكم لانه لما جاز القصر عند الامن
دل على ان الامر لا يعدم بعدم الشرط لانا نقول اما الاول فلا دلالة في دلايل وجوب
الصلوة على الاتمام حتى روي عن عايشه ان الصلاة كانت في الاصل على التقصير
ثم زيدت فيها للحاضر واما الثاني فالظاهر من الايه ما قلناه لكن يجوز مخالفة الظاهر
بدليل احتج المخالف بانه لو دل تعليق الامر على شي على عدم الامر عند عدم ذلك
الشي لزم جواز اكراه الفتيات على البغاء ان لم يردن التحصن واللازم باطل
اجماعا فالملزوم مثله بيان الملازمه انه تعالى علق عدم الاكراه على ارادة

قتل من النعم اختلف الاصوليون في ان تقييد الحكم بصفة كقوله عليه السلام
في سايمة الغنم زكاة هل يدل على عدم الحكم عند عدم الصفة ام لا فقال الشافعي واحمد
والاشعري وامام الحرمين يدل وقال ابو حنيفه والقاضي ابو بكر والمعتزله و
الغزالي لا يدل وهو اختيار المص واستدل عليه بوجهين احدهما انه لو دل
تخصيص الحكم بصفة على نفي الحكم عمن ليس له ذلك الاسم والتالي باطل باتفاق
الخصم فالمقدم مثله بيان الملازمه ان وجه الدلاله عند الخصم هو ان التخصيص
يستدعي ان يكون لغرض وليس ما يصلح ان يكون غرضا الا نفي الحكم عما عدا الموصوف
وهذا المعنى بعينه حاصل في تقييد الحكم بالاسم فوجب ايضا ان يدل على نفي الحكم
عمن ليس له ذلك الاسم وثانيهما ان هذا التقييد تارة ورد مع عدم الحكم عن غير
الموصوف وهو ظاهر وتارة ورد مع ثبوت الحكم لغير الموصوف كقوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق مع ان الحكم ثابت وان لم يكن تلك الصفة
وكقوله تعالى في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
فان الجزاء خصصه تعالى بتعمد القتل مع ثبوته عند عدمه وح اما ان يكون
حقيقة فيهما او في احدهما او للقدر المشترك بينهما والاول يوجب الاشتراك

والثاني

والثاني يوجب المجاز وهما منفيان بالاصل فوجب ان تكون حقيقة في القدر
المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور ونفيه
عنه وهو المط احتج المخالف بانه لو لم يدل لزم العبث عرفا فيما لو قال واحد من
البلغاء الانسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يكتب واذا ثبت ذلك عرفا
وجب ان يكون كذلك في اصل اللغه والا لزم النقل وهو منتفي بالاصل وايضا ان
ابا عبيده بن سلام كان من ائمة اللغه وقد قال بدليل الخطاب فانه روي عنه في قوله
عليه السلام لي الواجد تحل عقوبته وعرضه ان المراد لي من ليس بواجد لم تحل عقوبته
والجواب عن الاول انا لا نسلم لزوم العبث على تقدير انتفاء غرض نفي الحكم عما
عدا المذكور وانما يلزم العبث على تقدير انتفاء ساير الاغراض وذلك غير معلوم
وعن الثاني انكم ان اردتم ان ابا عبيده نقل ذلك عن اهل اللغه فيكون حجة منعنا
ثبوت هذا النقل اذ ليس في كلامه اشعار بذلك وان اردتم انه قال ذلك من
عنده فيكون حجة منعنا كونه حجة وعلى تقدير التسليم نعارضه بقول الاخفش
فانه لم يقل بدليل الخطاب البحث السابع في الواجب المخير الامر بالاشياء
على سبيل التخيير يقتضي كل واحد منها بالوجوب على معنى ان المكلف لا يجوز له
الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة

والتعيين موكول الى اختياره وان فعل الجميع استحق الثواب على فعل امور كل
واحد منها واجب مخير   اعلم ان هذه المسئلة مما اختلف فيه فذهب
الاشعرية والفقهاء الى ان الواجب فى خصال الكفارة واحد منها لا بعينه
وقالت المعتزلة الجميع يوصف بالوجوب وقد طول الفريقان فى هذه المسئلة
التى ليست من المهمات فاذا حقق الكلام فالخلاف مرتفع من حيث المعنى
لانهم متفقون على ان الواجب على التخيير لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع لانه
لا يخرج عن الوجوب ولا يجب عليه الاتيان بالجميع ولا يخرج عن التخيير وايها
فعل فعل بنية الوجوب والتعيين مفوض اليه لكن هل يقال لكل واحد منها
انه واجب او لا يقال اختلفوا فيه والذى ارى فيه ان يرجع الى تفسير الواجب
فان كان الواجب ماخوذا بالتفسير المذكور فلا شك ان كل واحد واجب لانه
ليس لكل منها صفة ليست لاخرى حتى يمتنع ان يوصف واحد منها
بالوجوب دون الاخرى وان كان ماخوذا بمعنى ان المكلف اذا لم يفعله يستحق
العقاب فلا شك انه واحد منها لا بعينه لان كل واحد منها بعينه ليست له
تلك الصفة   واما ما يقال من ان الواجب منها واحد غير معين عندنا
وهو معين عند الله فهو باطل لان التعيين يقتضى ايجاب ذلك المعين وعدم
جواز

جواز تركه وقد وقع الاتفاق على التخيير ومعناه جواز ترك كل واحد بشرط
الاتيان بالاخر وذلك تناقض   هذا المذهب ينقله كل واحد من
الفريقين عن الاخر ويبطلونه والله اعلم بقايله واستدل المصنف على بطلانه بانه
لو كان الواجب فى خصال الكفارة واحدا بعينه عند الله غير معين عندنا
لزم التناقض واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان القول بالتعيين
يستلزم ان المكلف لم يجز له ترك ذلك المعين وانه لو تركه يستحق العقاب والاتفاق
على التخيير يستلزم جواز ترك كل واحد منها بفعل الاخر وعدم استحقاق العقاب
بتركه فالجمع بينهما جمع بين النقيضين واعلم ان الصحيح ان يرجع ههنا ايضا
الى تفسير الواجب كما تقدم فنصوب المذهب على احد التفسيرين دون الاخر
البحث الثامن فى الواجب الموسع اعلم انه لا يجوز ان يكون وقت العبادة
انقص من فعلها الا ان يكون المقصود منه القضاء ويجوز ان يساويه اجماعا
والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل عنه اجماعا وهو الواجب الموسع
وهو ثابت لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وتخصيص
اخر الوقت بالوجوب او اوله كما ذهب اليه بعض المحققين ترجيح من غير مرجح

مسئلة فى الواجب الموسع

واعلم ان هذا الواجب فى الحقيقة يرجع الى الواجب المخير فكان الشارع قال
ولا افعل اما فى اول الوقت او وسطه او اخره واذا لم يبق من الوقت
الا قدر فعله تعين عليه لا محاله وحرم تركه واعلم ان سيد المرتضى اوجب
العزم لينفصل عن المندوب وعلى الوجه الذي لحظناه من انه راجع الى
المخير انفصل عن المندوب ولا حاجة الى العزم   الفعل الموقت
اما ان يكون اكثر من الوقت او مساويه او اقل منه والاول محال باتفاق
من لم يجوز تكليف ما لا يطاق والثاني جايز باتفاق العقلاء كالامر
بصوم كل يوم والثالث وهو الواجب الموسع اختلفوا فيه فمنهم من انكره
ومنهم من جوزه فالمنكرون اختلفوا فيه ايضا فذهب بعض الاشاعره الى ان
الوجوب مختص باول الوقت فلو اخر لكان قضاء وذهب بعض الحنفيه
الى انه مختص باخره فان قدم كان نفلا سقط به الوجوب كالاتي بالزكاة
قبل وقتها وقال الكرخي ان الفعل الماتى به فى اول الوقت موقوف
فان ادرك المكلف اخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله
نفلا وان كان على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا والمجوزون اختلفوا

ايضا

ايضا فذهب الجبائيان والشريف المرتضى والاشاعره الى ان الوجوب
متعلق بكل الوقت لكن انما يجوز التاخير بشرط الاتيان ببدله وهو العزم
على الفعل فى ثانى الوقت وانما دعاهم الى ذلك ظنهم انه لولا الاتيان
بالبدل لم يتميز عن المندوب لاشتراكهما ح فى جواز الترك وذهب ابو الحسين
البصري الى ان الوجوب يتعلق بكل الوقت من غير احتياج الى البدل وهو الذي
اختاره المص واستدل عليه بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وجعل مجموع هذا الوقت ظرفا للفعل ويمتاز هذا الواجب عن الندب
بانه فى الحقيقة يرجع الى الواجب المخير كان الشارع خير المكلف فى ايقاع
الفعل اي وقت شاء فى الوقت المحدود وح اذا لم يبق من الوقت الا
مقدار الفعل تعين الفعل الا ان هذا التخيير يرجع الى ظرف الفعل فى
خصال الكفاره الى المفعول وعلى هذا الوجه انفصل عن المندوب من غير
احتياج الى ايجاب البدل والله اعلم   البحث التاسع فى الواجب على
الكفايه اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان
واجبا على كل واحد ويسقط عنه بفعل غيره فان ظن جماعة فعل غيرهم سقط

مسئله فى الواجب على الكفايه

بان الملازمه ان تلك المقدمه لو لم تجب لكان المكلف اما ان يبقى مكلفا بالفعل
حال عدمها اولا والثاني يستلزم ان يكون الواجب مقيدا وهو خلاف الفرض
والاول يستلزم تكليف ما لا يطاق وهو التكليف باتيان الفعل حال عدم
المقدمه التي يتوقف عليها الفعل واعلم ان بعض المتاخرين فرق بين الشرط
الشرعي وغيره فاوجب الاول دون الثاني واستدل عليه بانه لو كان واجبا
لكان الموجب منفعلا له حال الايجاب واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمه ان الموجب للشي لا بد ان يكون منفعلا له حالة الايجاب والضروره
قاضية به وبطلان اللازم انا نعلم ضرورة جواز ايجاب صوم النهار مع ذهول
النفس عن جزء الليل وايضا لو كان واجبا لعوقب على تركه ولا تنع التصريح
بعدم وجوبه ولوجبت نيته ولصح قول الكعبي فى نفي المباح واللوازم باطله
فكذا الملزوم اما الاول فلانا نعلم قطعا ان تارك صوم نهار رمضان انما يعاقب
لاجل ترك صوم نهار رمضان فقط لا لتركه اجزاء الليل واما الثاني فلان
الشارع صرح بعدم وجوب الصوم فى الليل واما الثالث فلوقوع الاتفاق
على احتياج كل واجب الى نية واما الرابع فلان المقدمه لو وجبت لزم نفي المباح

كما قال

كما قال به الكعبي لان الذي فرض مباحا لا يتم ترك الحرام الا به فيكون واجبا و
المحققون مطبقون على بطلانه والذي اراه تحقيقا هيهنا ان يرجع الى تفسير
الواجب فان اريد به ما لا بد منه فالقول ما ذكره المص وان اريد به ما عوقب على
تركه فالقول ما ذكره المتاخرون والله اعلم   البحث الحادي عشر فى ان
الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده قد بينا ان الامر يستلزم الوجوب ولا بد فى
الوجوب من المنع من الترك فالامر يستلزم النهي عن الترك وليس هو نفسه
كما ذهب اليه من لا تحصيل له   اختلف الاصوليون فى هذه المسئله
فقال الغزالي وامام الحرمين ان الامر بشي معين ليس نهيا عن ضد ذلك الشي
ولا مستلزما له وقال القاضي ابو بكر فى احد قوليه انه نفسه وفى القول الاخر انه
يستلزمه وكذلك قال ان النهي عن الشي امر بضده او يستلزمه وقال بعض المعتزله
انه نفسه فى الامر الواجب دون الندب واختار المص ان امر الايجاب
يستلزم النهي عن ضده لانه قد ثبت ان الامر للوجوب والوجوب ماهية
مركبة من الاذن فى الفعل والمنع من الترك والموجب للمركب موجب لكل جزء
منه فيكون الامر موجبا للمنع من الترك فيكون ناهيا عن الترك وهو المطلوب

مسئله فى ان الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده ام لا

عليهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم به سقط عن الجميع اعلم ان
الوجوب اذا تعلق بجماعة فاما ان يكون على سبيل الجمع او على سبيل البدل و
الاول اما ان يكون فعل البعض شرطا في فعل البعض الاخر او لا والاول كصلوة
الجمعة والثاني كالصلوات الخمس والثاني وهو الذي على البدل هو الواجب
على الكفاية وهو كل فعل يتعلق غرض الشارع به مع قطع النظر عن فاعل معين
كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين دون ان يكون ذلك من زيد او عمرو و
اختلف الاصوليون فيه فقال بعضهم انه واجب على واحد منهم غير معين وقال
بعضهم انه واجب على كل واحد منهم لكنه يسقط بفعل البعض وهو المختار
والدليل عليه انه لو لم يكن واجبا على الكل لما استحقوا العقاب بتركهم اياه جميعا
واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة واحتج الخصم بانه لو كان
واجبا على كل واحد منهم لم يسقط بفعل البعض بيان الملازمة انه لا يجوز ان يسقط
الواجب عن زيد بفعل عمرو والجواب انه مجرد استبعاد واما انه متى يسقط عن
البعض فاعلم انه موكول الى حصول الظن فان كل من حصل له الظن بان غيره اتى
به سقط عنه حتى انه لو ظن كل طائفة من الناس ان غيرهم اتى به سقط عن
الجميع

الجميع ولا يشترط فيه العلم والا لزم الحرج البحث العاشر في وجوب ما يتوقف
عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مطلق كالصلوة ومقيد كالزكوة والثاني
لا يستلزم وجوبه وجوب ما يتوقف عليه من القيد والاول يستلزم وجوب
ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا لان الامر اذا ورد مطلقا فلو لم يجب المقدمة لكان
الفعل واجبا حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق اعلم ان الوجوب
اما ان يكون مقيدا كالزكوة المقيد وجوبها بحصول النصاب او مطلقا كالمطلق
فالقسم الاول اتفقوا على انه لا يجب تحصيل ما يتوقف عليه الواجب وهو المال
والثاني لا يخلو اما ان يكون الذي يتوقف عليه الواجب مقدورا للمكلف
او لم يكن القسم الثاني اتفقوا ايضا على عدم وجوبه وذلك كالقدرة واليد
وغيرها من اعضاء الطهارة والاول يجب مطلقا سواء كان شرطا شرعيا
كالطهارة او حسيا كصوم اول جزء من الليل وغسل جزء من الراس او لم يكن
شرطا كترك ضد الواجب الذي لم يتم الواجب الا به وفعل ضد المحرم الذي
لم يتم ترك المحرم الا به والدليل عليه انه لو لم يكن ما يتوقف عليه الواجب المطلق
وكان مقدورا واجبا لزم تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله

مقدمة الواجب

واعلم انه كان على المصنف ان يزيد قيدين احدهما ان يكون الامر امرا بشيء معين
فانه لو لم يكن امرا بشيء معين مثل ان يؤمر بضدين على سبيل البدل لم يستلزم
النهي عن ضده وثانيهما ان يكون الضد وجوديا فانه لو كان وجوديا لم يستلزمه
الا بشرط عدم الغفلة عنه فان الموجب للسواد جاز ان يكون غافلا عن البياض
والغافل عن الشيء لا يكون ناهيا عنه في حال غفلته البحث الثاني عشر انه
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز والدليل عليه ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في
الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معا بل احدهما لا بعينه
وانما قلنا ببقاء الجواز لوجود اللفظ الدال عليه وهو الامر اعلم انه اذا اوجب
الله تعالى عبادة علينا ثم نسخ كتقديم الصدقة على مناجات الرسول وجوبها
هل يجوز لنا ان ناتي بها او يكون نسخ وجوبها مستلزما لنسخ جوازها فقال الغزالي
بالثاني وقال الامام فخر الدين الرازي بالاول واستدل عليه بان المقتضي للجواز
باق والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فلزم القول بالجواز وانما قلنا ببقاء
المقتضي لان الامر الذي كان مقتضيا للوجوب فيكون المقتضي للجواز باقيا
لان مفهوم الجواز جزء مفهوم الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لكل جزء منه

وانما

مسئلة نسخ الوجوب

وانما قلنا ان مفهوم الجواز جزء من مفهوم الوجوب لان للوجوب مفهوم مركب
من رفع الحرج عن الفعل وثبوت الحرج في الترك ورفع الحرج عن الفعل هو
الجواز وانما قلنا ان المعارض لا يصلح للمعارضة لان المعارض ليس الا النص
الرافع للوجوب ورفع الوجوب لا يستلزم رفع كل واحد من جزئيه لان المركب
يكفي في ارتفاعه ارتفاع جزء واحد منه فيجوز ان يكون ارتفاع الوجوب
بارتفاع الجزء الاخر منه وهو ثبوت الحرج في الترك ويكون رفع الحرج في
الفعل باقيا وهو معنى الجواز واعلم انه كما لا يلزم من رفع الوجوب رفع الجواز
في جانب الفعل كذلك لا يلزم من رفع التحريم رفع الجواز في جانب الترك
بمثل هذا الدليل وهو ان المقتضي لجواز الترك باق والمعارض لا يصلح ان
يكون معارضا فلزم القول بجواز الترك وانما قلنا ان المقتضي باق لان النهي
الذي كان مقتضيا للتحريم باق فيكون المقتضي لجواز الترك باقيا لان مفهوم
جزء من مفهوم التحريم وهكذا الى اخر الدليل والعجب من الامام فخر الدين انه
قال ان الوجوب اذا رفع يبقى الجواز بهذا الدليل ولم يقل ان التحريم اذا رفع
يبقى الجواز حيث حكم بان الامر عقيب الحظر يفيد الوجوب مع دلالة هذا

التكليف بالمحال

الدليل عليه مضافا اليه الوقوع فان جميع الاوامر الوارده في الشرع عقيب الحظر
للاباحه على ما تقدم البحث الثالث عشر في امتناع التكليف بالمحال لان
تكليف ما لا يطاق قبيح بالضروره والله تعالى لا يفعل القبيح لحكمته فاستحال منه
وقوع التكليف بالمحال ونزاع الاشاعره في ذلك باطل وقد بيناه في كتبنا
الكلاميه ومن هذا الباب تكليف المكره ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء والا كان
جايزا اعلم ان هذه المسئله من جملة المعارك بين الاشاعره والمعتزله
فذهبت المعتزله والغزالي الى امتناعه مطلقا وابو الحسن الاشعري وان تردد
فيه حيث قال مرة بالجواز واخرى بالامتناع لكنه يلزمه القول به لانه قال ان
القدره مقارنة للفعل وهي غير مؤثرة فيه لكونه واقعا بقدرة الله تعالى
ولا شك ان التكليف بفعل الغير حال عدم القدره عليه تكليف بما لا يطاق
والمجوزون من اصحابه اختلفوا ايضا في وقوعه نفيا واثباتا واحتج المص على
استحالته بانه قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى اما الصغرى فبالضروره فان
في ان هذه من كلف اعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهوى عدة
العقلاء من السفهاء واما الكبرى فلان العقل يحكم بان القبيح انما يفعل

باحد

لاحد شيئين اما الجهل به او لاجل الاحتياج اليه والله تعالى منزه عنهما لكونه عالما
بالذات غنيا بالاطلاق وحجة الاشعريه التي بها يصولون ويجولون وعليها يعولون
على ما ادعاه في الوقوع ان الله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان منه محال فيلزم
تكليف ما لا يطاق اما انه امره بالايمان فبالاتفاق واما ان الايمان محال عليه
فلانه تعالى كان في الازل عالما بانه لا يؤمن فلو امن لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والجهل
محال عليه فما ادى الى المحال يكون محالا والجواب عنها انا لا نسلم ان حصول الايمان
من الكافر يستلزم الجهل حتى يكون محالا ولم لا يجوز ان يتحقق ان العلم تابع للمعلوم واقع
بحسبه فان وقع الايمان من الكافر يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان وان
لم يقع كان الحاصل هو العلم بالكفر ففرض الايمان بدل الكفر لا يقتضي تغير العلم
بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر
ثم نقول لو كان تعلق العلم بالشيء يوجب امتناع نقيض ذلك الشيء لزم نفي
قدرة الله تعالى في ايجاد الاشياء ونفي اختيارنا واستغناء العالم عن المؤثر
وانقلاب العلم قدره واراده واللوازم كلها باطله فالملزوم مثلها بيان الملازمه
الاولى ان معلوم الله تعالى ح ان كان موجودا كان واجب الوجود وان كان

معدوما كان واجب العدم وعلى التقديرين يمتنع تعلق القدره به وبهذا يتبين
الملازمه الثانيه وبانه يلزم ان يكون حركاتنا اضطراريه وهو باطل لانا ندرك
تفرقه بالضروره بين الحركات الحيوانيه الاختياريه والجماديه الاضطراريه وبيان
الثالثه ان العالم ح يكون واجبا في الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه و
الواجب يستغني عن المؤثر وبيان الرابعه ان العلم بالشيء ان لم يكن سببا فيه
فهو مطلوبنا وان كان سببا لزم ان يكون قدرة او اراده لانا لا نريد بالقدره
والاراده الا الذي به يرجح فعل الشيء ثم نقول انكم وان قلتم بجواز تكليف
ما لا يطاق او وقوعه لكنكم لا تقولون بان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق
ومقتضى دليلكم ان لا تكليف الا بما لا يطاق لان الشيء اما معلوم الوجود او
معلوم العدم والاول واجب والثاني ممتنع والقدره لا تتعلق بالواجب ولا
الممتنع فكل ما اجبتم به في غير محل النزاع فهو جوابنا في محل النزاع واعلم
ان اكراه المكلف على شيء قابل للشده والضعف فان بلغ الى حد لا يتمكن
من الترك فهو الالجاء فالتكليف به تكليف بالمحال فمن جوزه جوزه ومن
منعه منعه وان لم يبلغ اليه كان جايزا لكونه مطاقا البحث الرابع عشر

في ان

في ان التكليف بالفروع لا يتوقف على الايمان ذهب الحنفيه الى ان الكفار
غير مخاطبين بفروع العبادات وهو خطاء القيام المقتضي وهو الامر مع انتفاء
المانع اذ المانع عندهم هو الكفر لا غير وهو لا يصلح للمانعيه لان الكافر متمكن من
الايمان حتى يتمكن من الاتيان بالفروع ولانه تعالى يعاقبهم على ذلك لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اختلفوا في ان الكافر هل هو مكلف
بفروع العبادات كالصلوة والزكوة ام لا فذهب الحنفيه وابو حامد الاسفرائيني
من الشافعيه الى انهم غير مكلفين بذلك وقيل يتناولهم النهي دون الامر والفرق
صحة انتهائهم عن المنهيات وعدم صحة اتيانهم على المامورات واما المحققون
فذهبوا الى ان المؤمن والكافر سواء في تناول التكليف بالفروع اياهم سواء
كان امرا او نهيا وثمرة الخلاف انما تظهر في الاخره دون الدنيا ومعناه ان
الكفار كما يعاقبون على ترك الايمان كذلك يعاقبون على ترك العبادات وعند
الخصم انهم يعاقبون على ترك الايمان فقط واحتج المص على انهم مكلفون بالعبادات
بوجهين احدهما ان المقتضي لوجوب العبادات باق والمانع لا يصلح للمانعيه
فوجب القول بالوجوب اما ان المقتضي باق فلقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا

ربكم ولله على الناس حج البيت ولفظ الناس تعم المؤمن والكافر واما ان المانع
لا يصلح للمانعية فهو ان المانع ليس الا الكفر باتفاق الخصم وهو ليس بمانع لان
الكافر وان لم يتمكن من الاتيان بالعبادات حالة الكفر لكنه يتمكن من الاتيان
بالايمان ثم الاتيان بالعبادات كالمحدث فانه وان لم يتمكن من الاتيان بالصلاة
حالة كونه محدثا لكنه يتمكن من الاتيان بها بعد الاتيان بالطهارة وثانيهما انهم
لو لم يكونوا مكلفين بالعبادات لكذبهم الله تعالى حين تعليلهم دخول النار
بترك الصلوة واللازم باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وما كذبهم الله لا يقال لا نسلم ان التكذيب
واجب لقوله تعالى حكاية عنهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء
يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم فيها سلمنا
ان التكذيب لازم لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من المصلين المسلمين كما ورد في
الحديث نهيت عن قتل المصلين اي المسلمين لانا نقول انه لو لم يكن تعليلهم صدقا
لم يكن في حكايتها فائدة واما عدم تكذيب الله تعالى فيما كذبوا فلاجل استقلال
العقل بمعرفة كذبهم فيها وفائدة حكايتها بيان غاية تحيرهم في الاخرة وكذبهم

في الدنيا

في الدنيا قوله لم لا يجوز ان يكون المراد المسلمين قلنا اطلاق المصلين على المسلمين
مجاز والاصل عدمه احتجوا بانه حال الكفر لا يصح منه وبعده يسقط
عنه والجواب ان المراد بالوجوب هنا مؤاخذتهم على تركها في الاخرة مع استمرار
كفرهم هذا احتجاج الحنفية على مدعاهم وتقريره انه لو وجبت الشرعيات
على الكافر لوجبت اما حال الكفر او بعده واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة وبيان بطلان اللازم ان حالة الكفر يمتنع منه الصلوة والممتنع لا يكون
مامورا به لما تقدم واما بعد الكفر فللاجماع على انه غير مامور بقضاء فائت العبادات
بعد الاسلام والجواب ما تقدم من ان ثمرة الخلاف انما تظهر في الاخرة دون
الدنيا وهي مؤاخذتهم على ترك العبادات في الاخرة هذا ما قاله المصنف والذي
اقول ان التحقيق ان ترديد القسمة في اثناء وقت كل عبادة موسع ونختار
ان الكافر مكلف بها بعد الايمان ولا تسقط عنه لبقاء الوقت
البحث الخامس عشر في ان الامر يقتضي الاجزاء الحق ذلك والمراد بالاجزاء الخروج
عن عهدة التكليف بفعل المامور به على وجهه لانه لولا ذلك لكان الامر
اما ان يتناول بعين ما فعله فيلزم تحصيل الحاصل او غيره فلا يكون الماتي به
عين تمام ما امر به والتقدير خلافه وذهب ابو هاشم الى انه لا يقتضيه لان الحج

الاجزاء

الفاسد مامور به ولا يجزي والجواب عنه انه مجزي بالنسبة الى الامر الوارد به وغير
مجزي بالنسبة الى الامر الاول اختلفوا في ان الاتيان بالمامور به هل
يقتضي الاجزاء ام لا فقال ابو هاشم واتباعه انه لا يقتضيه وقال الاخرون انه
يقتضيه واختلفوا في تفسير الاجزاء فقيل معناه سقوط القضاء وهو باطل
لانا نعلل القضاء بعدم الاجزاء حيث نقول يجب القضاء لان الفعل غير مجزي
وايضا لو اخل ببعض شرايط الفعل ومات سقط القضاء مع عدم الاجزاء
وقيل معناه ان الاتيان به سبب في خروجه عن عهدة التكليف وهو
الصحيح والدليل على الاجزاء انه لو لم يكن مجزيا لكان الامر اما ان يكون متناولا
لما فعل او لغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم ان لا يكون
الماتي به تمام المامور به وهو خلاف المفروض لانا فرضناه اتيا بجميع المامور به
واحتج ابو هاشم بانه لو اقتضى الاجزاء لاقتضى في الحج الفاسد والصوم الذي
جامع فيه فان الذي فسد حجه وصومه بالجماع مامور بالاتمام مع انهما غير
مجزيين عنه وبيان الملازمة عدم القايل بالفرق والجواب ان الفاسد حجه
انما امر بالاتمام بامر ثان غير الامر الاول والحج مجزي بهذا الامر وان لم يكن مجزيا
بالامر الاول البحث السادس عشر في ان الاخلال هل يقتضي وجوب القضاء

القضاء بامر جديد

والحق

والحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ولا يفصل فيه لا يقتضي وجوب القضاء
وانما يجب القضاء بامر جديد لان الامر الاول لا يتناول ما عداه فلا يدل عليه
ولان اوامر الشرع تارة تستعقب القضاء وتارة لا تستعقبه فدل على ان
مجرد الامر الاول غير كاف في القضاء اختلف الاصوليون في ان الامر
بالشيء هل يوجب قضاء ذلك الشيء عند تركه او اختلاله ام لا والحق ان الامر اما
ان يكون مقيدا بوقت او مطلقا والاول لا يكون موجبا للقضاء عند الاخلال
به وان وجب يكون بامر جديد خلافا للحنابلة وكثير من الفقهاء واستدل المصنف
عليه بوجهين احدهما ان قول القايل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لم يتناول
لغة الا يوم الجمعة واما ما بعده من الايام فلم يتناوله فوجب ان لا يجب الفعل في
غير يوم الجمعة وثانيهما ان الاوامر الشرعية تارة تستعقب القضاء كالصلوة
والصوم وتارة لا تستعقبه كصلوة الجمعة والجهاد فلو كان الامر موجبا للقضاء
او لعدم القضاء لزم مخالفة الدليل وهو خلاف الاصل فوجب ان لا يكون مقتضيا
لاحدهما وهو المطلوب لا يقال انكم وان لم تقولوا بان الامر يوجب القضاء لكنكم
تقولون بانه غير موجب للقضاء فحيث وجب عدم القضاء لزم ايضا مخالفة

الدليل لانا نقول فرق بين عدم ايجاب القضاء وبين ايجاب عدم القضاء
ومخالفة الدليل انما يلزم من الثاني دون الاول ونحن نقول بالاول و
اما الامر المطلق فعند نفاة الفور لا يتفرع عليه هذه المسئلة لانهم لا يقولون
الامر يقتضي الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة الا بفعله واما مثبتوه فاختلفوا
فيه فقال ابو بكر الرازي انه يقتضي الفعل بعد ذلك قضاء ومنهم من قال لا
يقتضيه بل لا بد من دليل خارجي ونحن لما ابطلنا القول بالفور سقط ذلك
عنا البحث الرابع عشر الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء
لان قوله عليه السلام امروهم بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضي الوجوب
الحق ان الامر لو امر عمرو بان يامر زيدا بفعل لم يكن ذلك امرا من
الامر الاول لزيد لانه لو كان امرا له لكان امر النبي اولياء الصبيان مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع امرا للصبيان بالصلوة واللازم باطل لقوله صلى الله عليه واله
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة وعلى ذلك فقوله تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لا يدل على
ايجاب الصدقة بل ان وجب فبدليل اخر والامر بالماهية الكلية

ليس

ليس امرا بشيء من جزئياتها لان الكلي مغاير للجزئي وغير مستلزم له الامر
بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بجزئي من جزئياتها لان دلالة اللفظ على شيء اما
بان يكون موضوعا له او بان يكون لازما لما وضع له والدلالتان منتفيتان اما
الاولى فلان اللفظ لا يتناول بالوضع الا الماهية الكلية والماهية الكلية غير
الماهية الجزئية واليه الاشارة بقوله والكلي مغاير للجزئي واما الثانية فلان الجزئي
ليس من لوازم الكلي حتى يلزم من فهم الكلي فهم الجزئي بل الامر بالعكس واذا ثبت
ذلك ثبت ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بثمن المثل وبالغبن الفاحش
من حيث اللفظ بل ان كان ثم قرينة دالة على جزئي من جزئيات الكلي حمل
عليه كحمل البيع في الصورة المذكورة على البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على
الرضا وهو العرف هكذا قيل واختاره شيخنا دام ظله وفيه نظر لان الماهية
الكلية يستحيل وجودها في الاعيان بل يجب ان يكون في الاذهان لان كل ما
وجد في الخارج لا بد ان يكون له خصوصية يمتاز بها عما عداه وكل ما كان كذلك
فهو جزئي فقولنا بع مثلا لو دل على طلب ايقاع الماهية الكلية في الخارج
لزم تكليف ما لا يطاق بل انما يدل على جزئي من جزئيات ماهية البيع فكانه

١٧

القول بامتناع الامر نحو المعدوم

قال اوقع اي جزئي شئت من جزئيات ماهية البيع واما بيع الوكيل بالغبن
الفاحش لو بطل بطل بدليل خارجي لا لانه لا يملكه الوكيل البحث
الثامن عشر في ان المعدوم غير مامور الاشاعرة خالفت سائر العقلاء في ذلك
والدليل عليه ان الامر من غير مامور عبث وهو قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
اتفق العقلاء على امتناع توجيه الامر نحو المعدوم خلافا للاشاعرة و
استدل المص عليه بان امر المعدوم قبيح وكل قبيح محال على الله تعالى اما الصغرى
فلان من قال في زاوية بيت خال وليس حواليه احد يا غانم صل يا سالم صم
عده العقلاء من السفهاء وليس المراد بالقبيح الا هذا المعنى واما الكبرى فلانه
تعالى عالم بالذات غني بالاطلاق وكل من كان كذلك يستحيل عليه القبيح والاولى
ان يستدل على هذا المطلب بالضروره والنبي صلى الله عليه واله غير امر لنا الان
حقيقة بل هو مخبر عن الله تعالى بانه يامر كل احد بما جاء به في حال وجوده
هذا استدلال الاشاعره وجوابه وتقرير الاستدلال انه لو لم يكن جائزا لما وقع و
اللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان اللازم فلانا مامورون
بالاوامر الشرعية مع ان هذه الاوامر ما وجدت الا حال عدمنا وتقرير الجواب

نافع في خطاب المعدوم

١٨١

انا لا نسلم انا مامورون بتلك الاوامر بل لم لا يجوز ان نكون مامورين باوامره
تعالى ايانا حال وجودنا والنبي مخبر بذلك وكذلك الغافل غير مامور
لان تكليف ما لا يعلم المخاطب حال التكليف تكليف بما لا يطاق ولقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة الحديث يمتنع توجه الامر نحو الغافل بدليل
المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو جاز تكليف الغافل لزم تكليف ما لا يطاق
لان فعل الشيء مشروط بعلم ذلك الشيء وتوجه التكليف المشروط حال عدم الشرط
تكليف بما لا يطاق واما المنقول فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث
البحث التاسع عشر يجب على المامور قصد الطاعة لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ولقوله صلى الله عليه واله انما الاعمال بالنيات
وهذا حكم واجب في كل عبادة من شانها النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة
الفعل كما جاز ان يقع على جهة الطاعة كذلك يجوز ان يقع على غير تلك
الجهة ولذلك يجب على المكلف ان يقصد بفعله الطاعة ليمتاز عن غير الطاعة
والدليل عليه من حيث النقل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين ولا يتحقق الاخلاص به الا بازالة سائر الوجوه التي يمكن ان يقع عليها

يجب قصد الطاعة بالامر

٨

الفعل سوى وجه الطاعة او القربة وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات
والاعمال لفظ عام صدر بآلة الحصر وهى انما فوجب ان لا يتحقق عمل من
الاعمال الا بالنية وقد اخرج عن هذا الحكم شيئان احدهما النظر المفيد لوجوب
الفعل فانه عمل ولم يحتج الى النية لان الفاعل لم يعرف وجوبه الا بعد ان ينظر و
ح اخرج محل النية والثاني ارادة الطاعة فانها عمل ولم يحتج الى ارادة اخرى
والا تسلسل البحث العشرون المامور يصير مامورا قبل الفعل لان
القدرة شرط الامر وهي انما تحقق قبل الفعل لان الفعل حال وجوده واجب
فلا قدرة عليه فلا يتعلق به امر وعند الاشاعرة انه مامور حال الفعل لانها
حال القدرة وقد بينا فساده في علم الكلام اختلفوا في ان المكلف بالفعل
متى يوصف بكونه مامورا بذلك الفعل فذهبت المعتزلة الى انه انما يصير
مامورا قبل صدور الفعل عنه وذهبت الاشاعرة الى انه انما يصير مامورا حال
صدور الفعل احتج المصنف على مذهب المعتزلة بان المكلف لو كان مامورا
حال الفعل لزم تحقق المشروط بدون الشرط واللازم محال فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الامر مشروط بالقدرة وهي لا يتحقق الا قبل الفعل لان حال

الفعل

الفعل لو تعلقت القدرة بالفعل لزم تحصيل الحاصل وهو محال فبقي ان يكون
الامر قبل الفعل لان القدرة كذلك واعلم ان هذا الخلاف مبني على ان القدرة
هل هي متقدمة على الفعل او مقارنة فالمعتزلة قالوا انها قبل الفعل فيكون
العبد مامورا قبل الفعل والاشاعرة قالوا انها مع الفعل فيكون العبد مامورا
مع الفعل والطالب للتحقيق ينبغي ان يرجع الى استفسار معنى القدرة فنقول
ان المراد بالقدرة ان كان المراد منه الامر الذي يمكن للعبد معه الشروع في الفعل
فلا شك ان العبد قبل الفعل موصوف بهذا الامر وان كان المراد منه الامر الذي
به يقع الفعل فلا شك انه مع الفعل معية زمانية ومتقدم على الفعل تقدما
ذاتيا البحث الحادي والعشرون في النهي الخلاف في ان النهي يقتضي
التحريم كالخلاف في ان الامر يقتضي الوجوب والحق انه يقتضيه لقوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء يستلزم تحريم المنهي عنه وفي اقتضائه التكرار
كما قلناه في الامر كما وقع الخلاف في افادة الامر الوجوب كذلك وقع
الخلاف في افادة النهي التحريم فمنهم من قال لا يفيد النهي التحريم ومنهم من قال يفيده
وهو الذي اختاره المصنف واستدل عليه بان النهي لو لم يفد التحريم لم يكن الانتهاء

القول في النواهي

٩

عن المنهي عنه واجبا واللازم باطل لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء
عن المنهي عنه والامر للوجوب كما تقدم واذا كان الانتهاء عنه واجبا وجب ان
يكون الاتيان به محرما وهو المطلوب وكذلك الخلاف المذكور في ان الامر هل يفيد
التكرار ام لا عائد بعينه في النهي استدلالا وجوابا واختيارا فلا حاجة الى اعادته
وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه كالصلوة في
الدار المغصوبة الوجه عدم الجواز لان كونه مامورا به يستلزم نفي الحرج وكونه منهيا
عنه يستلزم ثبوت الحرج والجمع بينهما محال فان شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة
وهو منهي عنه والامر بالصلوة امر باجزائها فيلزم الامر بذلك الشغل والنهي عنه و
هو محال الشيء الواحد يمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه وكذلك
اذا كان الشيء واحدا وله وجهان يستلزم احدهما الاخر لا يجوز تعلق الامر
بوجه منهما والنهي بالوجه الاخر خلافا للفقهاء واستدل المصنف على الامتناع
بانه لو جاز ذلك لزم تكليف ما لا يطاق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الامر بالشيء يستلزم رفع الحرج في فعله والنهي عن الشيء يستلزم
ثبوت الحرج في فعله والجمع بينهما جمع بين النقيضين تكليف بالمحال قال

الخصم

اجتماع الامر والنهي

الخصم ان ذلك انما يتاتى في الشيء الواحد اما الشيء الذي له وجهان فجاز ان
يتعلق الامر به باعتبار وجه والنهي باعتبار وجه اخر وذلك كالصلوة في
الدار المغصوبة فانها من جهة كونها صلوة مامور بها ومن جهة كونها
في الدار المغصوبة منهي عنها وكذلك العبد اذا كان مامورا بخياطة الثوب
ومنهيا عن دخول دار لو خاط الثوب في الدار كان مطيعا من جهة الخياطة
عاصيا من جهة دخول الدار والجواب ان ذلك صحيح اذا لم يستلزم احد الوجهين
الاخر كلطمة اليتيم مثلا فانها مامور بها من جهة التاديب منهي عنها من جهة
الظلم لكن ذلك في الحقيقة يخرج عما نحن بصدده واما اذا استلزم احدهما الاخرى
كالصلوة في الدار المغصوبة فلا لان الامر بالشيء امر بما هو من ضرورات ذلك
الشيء والا لزم تكليف ما لا يطاق وانما قلنا ان احد الوجهين في الصلوة في
الدار المغصوبة يستلزم الاخر لان الامر تعلق بماهية الصلوة مركبة من اشياء
منها الكون في المكان فيكون الامر بالصلوة مستلزما للامر بالكون لكن هذا
الكون بعينه هو مقتضى النهي فيرجع الى القسم الاول وبطلانه يقتضي بطلان
ذلك البحث الثاني والعشرون في ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا

في اقتضاء النهي الفساد وعدمه

١٠

انه يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات اما الاول فلانه لم يات بالمامور
به فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلامكان النهي عن البيع مع وقوع
الملك لا في وقوع النداء لا ينتقض بالعبادات لان الفساد هناك معناه
عدم الاجزاء وهيهنا معناه عدم ترتب حكمه عليه ومع اختلاف التفسير لا يتم
النقض به واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في التصرفات كذلك لا يدل على
الصحة   اختلفوا في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا فقال اكثر
الفقهاء بالثاني وقال كثير من المعتزلة والحنفية وابن فيه بالاول وقال ابو
الحسين البصري بالتفصيل فقال بالاول في العبادات والثاني في المعاملات
وهو المختار والدليل على انه يقتضي الفساد في العبادات ان الاتي بالمنهي
عنه تارك للمامور به وكل تارك للمامور به غير خارج عن عهدة التكليف ينتج
ان الاتي بالمنهي عنه غير خارج عن عهدة التكليف وهو المط لانا لا نريد بالفساد
في العبادات الا عدم الاجزاء وقد عرفت ان الاجزاء هو خروج المكلف
عن عهدة التكليف وانما قلنا ان الاتي بالمنهي عنه تارك للمامور به لان
النهي عن شيء يستلزم الامر بترك ذلك الشيء لان النهي يقتضي التحريم وتحريم

لكل شيء

لكل شيء يستلزم وجوب تركه وانما قلنا ان كل تارك للمامور به غير خارج عن
عهدة التكليف لانه لو كان خارجا لم يكن الذي فرضناه مامورا به هذا خلف
احتج الخصم بان النهي لو دل على الفساد لكان اينما وجد النهي وجد الفساد لكنه
ليس كذلك لجواز ان يقول الشارع لا تصل في هذا الثوب المغصوب وفي
الاوقات المكروهة لكن لو صليت صحت صلوتك والجواب انا لا نسلم ان النهي
في المثال الاول تعلق بنفس الصلوة بل هو حقيقة متعلق بلبس الثوب المغصوب
وهو غير الصلوة ولا جزء منها ولا لازم من لوازمها غاية ما في الباب ان المكلف
اتى مع الصلوة بشيء اخر منهي عنه بخلاف الصلوة في المكان المغصوب
فان النهي تعلق بالكون في المكان وذلك الكون جزء الصلوة والنهي عن الجزء
يستلزم النهي عن الكل الذي يشتمل عليه فلذلك افترقا في الحكم واما الاوقات
المكروهة فلا نسلم وجود النهي هناك اذ المراد بالنهي هنا نهي تحريم وفيما
ذكرتم ليس النهي للتحريم فلذلك لا يقتضي فساد المنهي عنه والدليل على ان النهي
لا يدل على الفساد في المعاملات ان الدلالة اما لفظية واما معنوية وكلتاهما
منتفيان اما الاولى فلان النهي لا يدل من حيث اللفظ الا على المنع من الفعل

من تعريفات العام من نقض ورد لو خص كل واحد منها بتعريف لكان جيدا
والمطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير ان يكون فيه
دلالة على شيء من القيود   انما ذكر المطلق هيهنا وان لم يكن موضع ذكره
لانه ربما اشتبه العام به فاراد التمييز بينهما واعلم ان الماهية من حيث هي هي شيء و
الوحدة والكثرة مفهومان مغايران لها وان لم تنفك عن احديهما في الخارج فهما
عارضان لها عند نسبتها الى افرادها فالمطلق هو اللفظ الدال على تلك
الماهية المجردة عن قيدي الوحدة والكثرة وعن ساير القيود فان دل على قيد
من القيود لم يكن مطلقا ونظيره قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه دل على طلب
ماهية الصلوة مجردة عن ساير القيود وان لم تنفك عن القيود وساير القيود
من الوحدة والكثرة والمكان والزمان والجهة والغاية استفيد من دليل خارجي
وصيغ العموم كل وجميع واي وما ومتى ومن واين في المجازاة
والاستفهام والنكرة في سياق النفي والجمع المعرف باللام الجنسية والمضاف
لان قولنا جاءني كل رجل يناقض قولنا ما جاءني كل رجل والثاني ما يفيد العموم
فوجب ان يكون الاول مفيدا للعموم لان السلب الجزئي يناقضه الايجاب

الكلي

الكلي وكذا في الجميع واما الفاظ المجازاة والاستفهام فلانها لو لم تفد
العموم لكانت اما مفيدة للخصوص وهو باطل والا لما حسن الجواب بذكر
كل العقلاء واما للعموم والخصوص معا وهو باطل والا لما حسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن جميع الاحتمالات الممكنة او لا لواحد منها وهو باطل
بالاجماع وايضا فانه يصح استثناء اي عدد كان منها والاستثناء اخراج ما
لولاه لدخل وهو دليل عام في جميع ما ادعينا عمومه واما النكرة المنفية فلانها
نقيض المثبتة وهي غير عامة في الاثبات فتعم في النفي واما الجمع المعرف
فانه يوكد بما يفيد العموم والتاكيد تقوية ما يفيده المؤكد واما المضاف
فللاستثناء   هذه هي صيغ العموم واختلفوا في افادتها العموم فقال
جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء انها للعموم فقط وقال الشريف المرتضى
انها مشتركة بين العموم والخصوص وقيل لا ندري انها للعموم فقط و
للخصوص فقط او للاشتراك بينهما والاول هو المختار واستدل المص
عليه اما على اللفظي كل وجميع فلان قول القايل جاءني كل رجل او جميع رجال
لو لم يكن مفيدا للعموم لم يكن مناقضا لقولنا ما جاءني كل رجل وجميع رجال

متعا مانعا من النقيض وهذا المفهوم غير مفهوم الفساد واما الثانية فلان
المراد من الدلالة المعنوية ان يكون لمسمى اللفظ لازم يلزم من فهمه فهم ذلك اللازم
وليس مفهوم الفساد لازما لمسمى النهي لان المراد بالفساد في المعاملات عدم
ترتب حكمه عليه كترتب الملك على البيع وليس ذلك لازما لمسمى النهي لجواز ان
يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع لكن ان اتيت به حصل الملك
لا يقال لو دل هذا الدليل على ان النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات
لدل ايضا في العبادات وانتم لا تقولون به والجواب لا نسلم لزوم ذلك وانما
يلزم ان لو كان مفهوم الفساد في الموضعين واحدا وليس كذلك كما تقدم
واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في المعاملات كذلك لا يدل على الصحة
بعين الدليل المذكور وان استفيد الصحة استفيد من دليل خارجي
الفصل الرابع في العموم والخصوص وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد   هذا تعريف العام في اصطلاح
الاصوليين فاللفظ كالجنس يشمل المحدود وغيره وقول المستغرق لجميع ما يصلح
له كالفصل يخرج به نحو رجل لانه لم يستغرق جميع ما يصلح له من افراد الرجال بل

في العموم والخصوص

انما

انما يدل على واحد غير معين من افراد الرجال ويخرج ايضا نحو رجال لانه ايضا
لم يستغرق جميع ما يصلح له من جماعات الرجال بل يدل على جماعة غير معينة
من جماعات الرجال ويخرج ايضا الفاظ العدد كالعشرة مثلا فانها تصلح
لكل واحدة من العشرات ولم تستغرقها وقوله بحسب وضع واحد قيد زيد
في حد ابي الحسين اذ الحد المذكور له ولا ارى له معنى ان قيل ربما احترز به عن
اللفظ المشترك فانه مستغرق لجميع ما يصلح له لكن ليس ذلك بحسب وضع
واحد بل بحسب الاوضاع فاخرج بهذا القيد لكونه ليس من الفاظ العموم قلت
لا نسلم استغراقه بل انما يدل على كل واحد على سبيل البدل واعلم ان هذا الحد لا يطابق
نحو الرجال وكل لان الحد يقتضي ان يكون للعام معاني متعددة وهو يصلح لكل
واحد منها فان استغرق جميعها كان عاما ونحو الرجال ليس كذلك لانه لا
يصلح الا للافراد المستغرق اللهم الا ان يقال ان نحو رجال يصلح لكل جماعة
من ذكور بني ادم فاذا استغرق جميع الجماعات التي كان صالحا لكل واحدة
منها صار عاما واللام قرينة دالة على الاستغراق واعلم ان الاستغراق
المراد في نحو الرجال غير الاستغراق المراد في نحو من وما ولذلك لا يسلم تعريف

واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا ما جاءني كل رجل غير مفيد
للعموم لانه موضوع للسلب عن الكل والسلب عن الكل لا يستلزم السلب عن
كل واحد لكونه اعم منه لان سلب الحكم عن الكل لا يستلزم السلب كما يكون بسلب
الحكم عن كل واحد لكونه اعم منه لان سلب الحكم عن البعض والعام لا يستلزم
الخاص واذا لم يكن مفيدا للعموم والفرض ان جاءني كل رجل ايضا غير مفيد
للعموم لم يكن بينهما تناقض لان الجزئيتين لا يتناقضان كما ثبت في علم الميزان
واما بطلان اللازم فلان كل واحد منهما يستعمل في تكذيب الاخر ولو لم يكن
متناقضا لم يكن مكذبا له واستدل على الفاظ المجازاة والاستفهام بوجهين
احدهما انها اما ان تكون موضوعة للعموم فقط او للخصوص فقط او لهما
بالاشتراك او لا لواحد منها والاقسام كلها باطلة عدا الاول اما انها ليست
للخصوص فلانها لو كانت للخصوص لم يكن ان يجيب قول القايل من
في الدار ومن دخل داري فاعطه ان يجيب بذكر كل العقلاء ولان الجواب
يجب ان يكون مطابقا للسوال لكن له ان يجيب بذكر كل العقلاء بالاتفاق
فتنتج انها ليست للخصوص واما انها ليست للاشتراك فلانها لو كانت

كذلك

كذلك لم يحسن الجواب من المجيب في الصورة المذكورة الا بعد الاستفهام
عن جميع الاحتمالات الممكنة مثل ان يقول اردت جميع العقلاء او بعضهم
فان قال بعضهم يقول اردت الرجال او النساء فاذا قال الرجال يقول اردت
ربيعة او مضر وهلم جرا لكنا نعلم حسن الجواب مع عدم هذه الاستفهامات
واما انها ليست موضوعة لا للعموم ولا للخصوص فبالاتفاق واذا ثبت
بطلان هذه الاقسام ثبت حقيقة القسم الاول وهو ان تكون موضوعة
للعموم فقط وهو المطلوب والدليل الثاني انها لو لم تكن للعموم لم يحسن
استثناء اي عدد كان منها لكن حسن الاستثناء من هذه الالفاظ معلوم
من لغة العرب بالضرورة وبيان الملازمة ان الاستثناء هو اخراج الشيء
عما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي العموم وانما قلنا ان الاستثناء يقتضي
وجوب الدخول لولاه لثبوت الفرق بين قولنا جاءني العلماء الا زيدا وجاءني
علماء الا زيدا لاتم حسن استثناء اي عدد كان منها او الا ملك الهند
والصين لم يحسن ذلك سلمنا حسنه ولكن معنا ما يعارضه وهو ان الاستثناء
لو اقتضى وجوب الدخول لكان الامر للتكرار والتالي باطل باتفاقهم فكذا

المقدم بيان الملازمة انه يصح ان يقال صل الا اليوم العلاني فاما ان يدل اصل
على طلب الصلوة في جميع الازمنة او بعضها والاول هو القول بالتكرار
والثاني يقتضي ان لا يستثنى لا يستلزم وجوب الدخول لانا نجيب عن
الاول بان المقصود من الاستثناء الاخراج والمخاطب يعلم خروج هذا
فلم يحتج الى الاخراج ولذلك لو لم يعلم المخاطب خروج هذا لحسن الاستثناء
كما يقول الله تعالى مثلا اني اطعم من خلقت الا الملائكة وانظر بعين الرحمة
الى الناس الا الملوك المتكبرين وعن الثاني ان الامر وان لم يدل بوجوب
افادته التكرار لكن لم يمنع الجواز بسبب القراين والاستثناء ههنا قرينة
دالة على التكرار وهذا الدليل يعم جميع الالفاظ التي ادعى المصنف افادتها العموم
واستدل على ان النكرة المنفية للعموم بانها لو لم تكن للعموم لم يكن الايجاب
الجزئي مناقضا له واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ما ثبت في
علم الميزان ان التناقض في الكليات يستدعي اختلاف القضيتين في
الكم وبيان بطلان اللازم ان من قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه
قال ما اكلت اليوم شيئا فذكر هذا النفي لتكذيب ذلك الاثبات يدل على

اتفاقهم

اتفاقهم على كونه مناقضا له اذ لو لم يكن مناقضا لم يكن مكذبا ونظيره في القران
ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء قال تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى واستدل على ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم بانه لو لم يكن
للعموم لم يجز تاكيده بما يفيد العموم واللازم باطل لان لفظ الكل يفيد العموم
كما تقدم ويؤكد الجمع المعرف به كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان
الملازمة ان الاتفاق واقع على ان التاكيد ليس له معنى زايد على المؤكد وانما هو لتقوية
المؤكد وهذا يقتضي ان يكون الجمع المعرف باللام مفيد العموم والا لم يكن الذي
فرضناه تاكيدا بل تاسيسا لمعنى اخر لا يقال هذا منقوض بتاكيد جمع القلة
المعرف وجموع القلة المعرفة والنكرات فان كل ذلك يؤكد بما يفيد العموم
وليس للعموم لانا نقول اما الاول فلا نسلم عدم افادتها العموم ويحمل قول من
ان جمع السلامة للقلة على النكرة او المعرف بلام العهد واما الثاني فيمنع جواز
تاكيدها واما النكرات فكذلك يمنع جواز تاكيدها لان الجواز وان كان مذهب
الكوفيين الا ان البصريين لا يرون ذلك وما تمسك به الكوفيون من قوله قد
صرت البكرة يوما اجمعا شاذ غير معمول عليه واستدل على ان الجمع المضاف

كقوله عبيدي وعبيد زيد للعموم بصحة الاستثناء والاستثناء اخراج الشيء عما
لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يقتضي عمومية المستثنى منه كما تقدم البحث
الثاني فيما الحق بالعموم وليس منه وهو ستة الاول الواحد المعرف بلام الجنس
لا يفيد العموم لعدم افادته في لبست الثوب وشربت الماء ولامتناع تاكيده
ووصفه بما يفيده لما فرغ من الالفاظ المفيدة للعموم شرع في تقرير
الفاظ الحقوها بالعموم وبيان انها ليست للعموم وهي ستة الفاظ احدها
الواحد المعرف بلام الجنس قال الجبائي والفقهاء والمبرد انه مفيد للعموم
وليس كذلك لانه لو كان مفيدا للعموم لافاد في مثل لبست الثوب وشربت
الماء ولم يفد لعدم تبادر الذهن الى الاستغراق وايضا لو افاد لم يمتنع تاكيده
ووصفه بما يفيد العموم لكنه يمتنع اذ لا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون و
تكلم الفقيه الفضلاء لا يقال لا نسلم امتناع الوصف بما يفيد الاستغراق لما
روي عن العرب اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لانا نقول
ان ذلك مجاز بدليل عدم اطراده والكلام في الحقيقة احتج الخصم بانه لو
لم يفد العموم لم يجز ان يستثنى منه لما تقدم من ان الاستثناء عن الشيء يستلزم

افادة

افادة ذلك الشيء العموم لكنه جاز بدليل قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا وبان اللام للتعريف بالاتفاق وليس لتعريف نفس الماهية
لانه قد حصل بنفس الاسم ولا لتعريف واحد معين لانه ليس في اللفظ دلالة
عليه اللهم الا اذا كان للعهد وليس الكلام فيه فلم يبق الا ان يكون لتعريف
جميع الافراد وهو المطلوب والجواب عن الاول انا لا نسلم ان مطلق الاستثناء
يقتضي عمومية المستثنى منه وانما يقتضي ان لو كان متصلا وليس كذلك لان المراد
بالاتصال الاستثناء ما كان مخرجا وليس كذلك اذ هو عين المتنازع فيه واما
الجواب عن الثاني ففيه سر مكتوم ذكرته في كتاب سراير العربية فعليك بالمراجعة
اليه الثاني الجمع المنكر لا يفيد العموم لان يوصف بالاقل مثل جاءني
رجال ثلثة واربعة وخمسة والمفهوم قابل للقسمة الى هذه المراتب ومورد
التقسيم مغايرة لاقسامها من غير مستلزم لها اذا عرفت هذا فنقول اقل
الجمع ثلثة وقيل اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين الصيغتين وبين
ضميرهما ولعدم قبوله الوصف بالاثنين من جملة ما ادعوا فيه
انه عام وليس كذلك الجمع المنكر نحو رجال والدليل على انه ليس عاما ان مفهوم

رجال مثلا هو جماعة من ذكور بني ادم من غير تخصيص بعدد دون اخر وهذا
مفهوم قابل لجميع الاعداد منقسم اليها كما يقال رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا
الى جميع الافراد وجميع الافراد قسم من جملة الاقسام التي ينقسم اليها والامر المقسوم
الى اشياء غير تلك الاشياء ولا يستلزم اياها واحتج الجبائي بان حمله على
بعض الاعداد ليس باولى من البعض الاخر فيحمل على العموم لانه يشمل جميع الافراد
والجواب ان ذلك لا يدل على انه موضوع للعموم غاية ما في الباب انه قال
يحمل على العموم لرفع التحكم قلنا ان نقول بل يحمل على اقل الجمع لانه معلوم قطعا
ولا دليل على الزايد واما ان اقل الجمع كم هو فالمختار انه ثلثة وهو مذهب
الشافعي وابي حنيفة والمشايخ واختاره المص واستدل عليه بوجهين احدهما
انه لو لم يكن اقل الجمع ثلثة لم تفرق العرب بين التثنية والجمع في الوضع كما لم
يفرقوا بين الثلثة والاربعة فيه لكنهم فرقوا لانهم وضعوا للتثنية لفظا وللجمع
لفظا اخر فقالوا رجل رجلان ورجال وكذلك فرقوا بين ضمير التثنية
وضمير الجمع فقالوا الزيدان والزيدون هم والثاني ان مفهوم الجمع
لو كان بحيث يصح اطلاقه على الاثنين حقيقة لم يمتنع وصفه بالاثنين كما لم
يمتنع

يمتنع وصفه بالثلثة فما فوقها لكنه يمتنع اذ لا يقال رجال اثنان بالاتفاق
الثالث قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي
الاستواء في جميع الامور لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل وجه ومن نفيه
من وجه دون وجه ولا دلالة للعام على الخاص قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة لا يدل على نفي الاستواء من جميع الوجوه وهو
مذهب ابي حنيفة وقالت الشافعية يدل والدليل على الاول ان نفي الاستواء
اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه او من بعضها والعام لا دلالة له على الخاص
باحدى الدلالات الثلاث هكذا قيل وتبعهم المص وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا
دلالة للعام على الخاص من هذه الجهة لكن لم قلت انه لا دلالة له عليه من جهة
اخرى وهي ان الاستواء المنفي اعم من ان يكون من بعض الجهات او من
كلها ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم نفي الاستواء من كل الوجوه فافهم
ذلك الرابع خطاب الرسول صلى الله عليه واله في مثل قوله تعالى يا ايها
النبي لا يتناول الامة وقيل يتناولهم فهؤلاء ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ
فهو خطاء فاحش وان زعموا ان استفادته من دليل اخر فهو خروج من هذه

خطاب [illegible]

المسئلة اذا ورد خطاب موجه الى النبي كقوله تعالى يا ايها النبي اتق الله
ويا ايها المزمل ويا ايها المدثر لا يكون عاما له وللامة بحسب الوضع اللغوي
وهو مذهب الشافعية خلافا لابي حنيفة واحمد واصحابهما قال المص هؤلاء
ان ارادوا ان دخول الامة في الخطاب مستفاد من اللفظ فهو خطاء لان دلالة
اللفظ على المعنى اما بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى او بان يكون
داخلا فيه او يكون خارجا عنه لازما له وهذه الدلالات منفية اما الاولى
فظ لان الفرض ان اللفظ يختص به وكذا الثاني والثالث لان خطاب
الامة ليس بداخل في مسمى اللفظ ولا بلازم له وان ارادوا ان ذلك مستفاد
من دليل اخر كقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او
امثال ذلك فهو خروج عن المسئلة لان الحكم ح وجب بذلك الدليل المنفصل
لا بالخطاب الموجه الى النبي صلى الله عليه واله ان قيل لانم ان دلالة الالتزام منفية
فان من كان واليا على قوم فامره من كان فوقه بالركوب لمناجزة العدو وشن
الغارة عليهم يستلزم هذا الامر الامر لرعيته فكذلك النبي لما كان سيد الامة
وقدوتهم اذا امر بشيء ونهي كان ذلك امرا ونهيا للامة بالالتزام قلنا ما دل
الدليل

الدليل عليه ولذلك قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن ولم يقل اذا طلقت قلنا انما استلزم الامر للوالي الامر لرعيته في
المثال لان الذي امر الوالي به وهو الحرب لم يتم الا بالرعية بخلاف ما نحن
فيه فان الذي امر الله تعالى نبيه به جائز ان لا يكون من هذا القبيل
الخامس الصيغة المتناولة للذكور عامة فيهما ان لم يظهر فيه علامة كمن واي للاجماع
على عتق جميع الذكور والاناث من ماليكه بمجرد قوله من دخل داري فهو حر
واما ان ظهر فيه علامة كقوله قام قاما قاموا قامت قامتا قمن فالمؤنث لا
يتناول المذكر اجماعا وفي العكس خلاف والاقرب انه كذلك لان الجمع تضعيف
الواحد والواحد لا يتناول المؤنث فكذا الجمع اللفظ الدال على الجمع اما ان
يكون خاليا عن علامة التذكير والتانيث او لا يكون وح اما ان يكون مع علامة
التانيث او التذكير فالاول نحو من واي والناس وما اشبه ذلك اتفقوا
على شموله للذكور والاناث لحصول الاجماع على ان من قال من دخل داري فهو
حر يعتق الذكور والاناث والثاني نحو قمن والنساء والمؤمنات وما اشبه
ذلك اتفقوا على اختصاصها بالاناث والثالث نحو قاموا والمسلمون وما
اشبه ذلك اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى اختصاصه بالذكور وعدم تناوله

صيغة الذكور

للاناث وذهب الحنابلة وابن داود وشذوذ من الناس الى انه يتناول الاناث
ايضا واحتج المصنف على عدم التناول بان الجمع تضعيف الواحد باتفاق
اهل العربيه فكما ان الواحد لا يتناول المؤنث بالاتفاق فكذلك الجمع والا لم
يكن الجمع تضعيفا للواحد وايضا روى عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله
ان النساء قلن ما نرى الله تعالى ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات
الايه والاستدلال به من وجهين الاول ان نساء العرب كن ذوات فصاحة
و وفهمن عدم دخولهن فى الخطابات المذكوره بلفظ الذكور فوجب ان
لا يتناولهن ودخولهن فى الاحكام بادلة خارجيه والثانى ان الخطاب
لو تناولهن لما قررهن الله تعالى ورسوله على ذلك بل كان ينبغى ان يقول ان
النساء ايضا يتناولهن الخطاب احتج الخصم بان اهل العربيه قالوا ان المعهود
من اهل اللسان انه اذا اجتمع مذكر ومؤنث غلبوا التذكير على التانيث ولذلك
قال الله تعالى لادم وحوا وابليس قلنا اهبطوا منها جميعا والجواب سلمنا
ما ذكرتم لكن لا يدل على ان كل جمع مذكر يتناول الاناث غاية ما فى الباب
انهم قالوا بجواز التجوز بادخال الاناث فى لفظ المذكر وذلك لا يدل على الدخول
السادس حكاية الحال لا تعم لان قولنا فلان فعل يكفى فى صدقه

صدور

صدور الفعل من الفاعل مرة واحده   حكاية الحال كقول القايل فلان
فعل لا تعم لان لفظة فعل يكفى فى صدقه صدور الفعل مرة واحده واما
التكرار وعموم الاوقات فلم تدل عليه واعلم انه لو قيل بافادة العموم عرفا فالشرط
ان يكون مقرونا بلفظة كان كان حسنا لان قول الراوى كان رسول الله صلى
الله عليه واله يفعل ذلك يفهم منه التكرار بحسب العرف ولذلك لو تهجد زيد
بالليل مرة واحده لا يقال كان متهجدا عرفا وان صح ذلك لغة
البحث الثالث فى التخصيص وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه وهو
اما بمتصل او منفصل والاول الاستثناء والشرط والصفة والغاية والثانى
عقلى وسمعى والفرق بينه وبين النسخ انه لا يصح الا فى الملفوظ والنسخ يصح
فيما علم بالدليل ارادته ولان نسخ الشريعه بمثلها جايز بخلاف التخصيص و
لان النسخ يجب فيه التراخى دون التخصيص والحق ان التخصيص جنس للنسخ
والاستثناء وغيرهما   لما كان بين التخصيص والنسخ اشتراك من حيث
ان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان احتاج المصنف الى بيان ما به ينفصل
كل منهما عن صاحبه وهو ثلثة الاول ان التخصيص لا يكون الا فى الملفوظ لان

التخصيص للعام والعام صفة اللفظ عندهم والنسخ لا يشترط فيه ان يكون
المنسوخ ملفوظا بل قد يكون فيما علم ارادته بالدليل والثانى ان تخصيص
شريعة باخرى لم يصح ونسخ الشريعه بشريعة اخرى جايز والثالث ان الناسخ
لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ بالزمان والتخصيص يجوز ان لا يكون متراخيا
واعلم ان الحق ان مفهوم التخصيص جنس يدخل تحته النسخ والتخصيص بحسب
الاصطلاح الا ان النسخ تخصيص بالازمان والتخصيص تخصيص بالافراد
والفرق بينهما كفرق ما بين العام والخاص   ويصح اطلاق العام و
ارادة الخاص فى الخبر كقوله تعالى خالق كل شئ وقوله واقتلوا المشركين
حاصل التخصيص اطلاق اللفظ العام وارادة الخاص وذلك جايز بدليل
الوقوع اما فى الخبر فكقوله تعالى خالق كل شئ ومعلوم انه ليس بخالق افعالنا
من الاكل والشرب والمشى والركوب وما شاكل ذلك وكذلك ليس بخالق لذاته
مع دخول كل ذلك تحت لفظ كل شئ واما فى الامر فكقوله تعالى اقتلوا المشركين
ومعلوم ان جميعهم ليسوا مرادين لجواز الفداء والمن وانكر التخصيص بعض
الناس مستدلا بانه لو كان فى الخبر استلزام الكذب ولو كان فى الامر استلزم

البدا

البدا وهما محالان على الله تعالى والجواب ان الكذب والبدا انما يلزمان ان لو
قلنا ان الشئ المخرج كان مرادا لله تعالى وان الاخراج بالنسبة الى ارادة
المتكلم لكنا لا نقول كذلك بل نقول ان الاخراج بالنسبة الى ما فهم المخاطب
من اللفظ ولا شك ان المخاطب يفهم من اللفظ العام جميع افراده
ولا بد فى العام المخصوص من بقاء كثرة بعد تخصيص لقبح اكلت كل الرمان
وقد اكل واحده   اختلفوا فى اقل الغايه التى ينتهى اليه تخصيص
العام فذهب الجمهور الى جواز تخصيص العام حتى يبقى واحد والقفال الى اقل
الجمع المعروف وقال اقل الغاية ثلثة واما ابو الحسين فذهب الى انه لا بد فى
التخصيص من بقاء الكثره وان لم يعلم قدرها اللهم الا ان يستعمل فى الواحد
المعظم كقوله تعالى فنعم الماهدون واستدل عليه بان لو قال واحد اكلت كل
ما فى الدار من الرمان وكان قد اكل واحده لعابه اهل اللسان   البحث
الرابع فى التمسك بالعام المخصوص الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا
كان او نقليا وحقيقة ان كان متصلا   اختلفوا فى ان العام اذا
خص هل يكون مجازا فى الباقى ام حقيقة فذهب قوم من الفقهاء الى انه

العام المخصوص مجاز ان كان بمنفصل [illegible]

مجازا مطلقا وذهب الجبائيان الى انه يصير مجازا مطلقا ومنهم من فصل على
وجوه متعدده اقربها قول ابي الحسين وهو انه مجاز ان خص بدليل منفصل
وحقيقة ان خص بدليل متصل اما الاول فلان العام متناول بالوضع
جميع الافراد وجميع الافراد غير بعض الافراد فاستعماله في بعض الافراد استعمال
له في غير موضوعه وهو المعنى بالمجاز واما الثاني فلانك اذا قلت جاء القوم
الا زيدا فالقوم وحده لم يدل على البعض حتى يكون مجازا بل المجموع الحاصل
من المستثنى والمستثنى منه دال على البعض المراد وافادة ذلك المجموع لذلك
البعض على سبيل الحقيقة وكذلك التخصيص بالصفة والشرط والغاية
والبدل وانما صح ذلك في المتصل دون المنفصل لعدم استقلال هذه
المخصصات في الدلالة دون المخصصات المنفصلة واعلم ان هذا ضعيف
لان العام وحده مع قطع النظر عما ضم اليه اما ان يريد المتكلم به معنى او لا
والثاني باطل والا لزم تركيب الكلام من كلمتين وقد نص ش وغيره من
المحققين على امتناعه لا سيما اذا كان في الثاني ضمير للاول كقوله اكرم
القوم الا جاهلهم او غلمانهم والاول اما ان يريد كل افراده او بعضه فان كان

الاول

الاول يلزم التناقض في كلامه والثاني يوجب ان يكون مجازا لانه ح اطلاق
العام وارادة الخاص والخاص غير العام والصحيح التفصيل لا على وجه من
الوجوه التي ذكروها بل من وجه اخر وهو ان نقول ان العام ان كان الجمع المحلى
باللام او ما يفيد فايدته فهو مجاز بعد التخصيص قطعا لا تقدم سواء كان بمتصل
او بمنفصل وان كان الفاظ المجازاة والاستفهام فهو حقيقة بعد التخصيص
مطلقا لانها باسرها موضوعة للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص وما بعده
وكل ما كان كذلك يكون حقيقة اذا استعمل في بعض افراده ينتج انها حقيقة
اذا استعمل في بعض افراده وهو المطلوب بيان المقدمة الاولى انها لو لم تكن
موضوعة للقدر المشترك فاما ان لا يكون موضوعة اصلا وهو باطل بالاتفاق
او تكون موضوعة ح واما ان تكون موضوعة لجميع الافراد او لبعضها
والثاني باطل لما تقدم من الدلالة على عموميتها والاول اما ان تكون
دلالتها على الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل والاول باطل لانه لو كان
كذلك لم يستحق الواحد الدرهم بدخول الدار عند قول القايل من دخل داري
فله درهم لكنه يستحق بالاتفاق والثاني اما ان يكون موضوعا للكل والاحد بخصوصيته

٢١

او لا والاول يستلزم الاشتراك والاصل عدمه وايضا القول بالاشتراك و
العموم مما يتنافيان والثاني وهو المطلوب لان كل واحد لا بخصوصية ليس الا
القدر المشترك بين كل الافراد وهو الذي سماه المحققون الكلي الطبيعي لا يقال
لو كان الموضوع للقدر المشترك مفيدا للعموم لكان مثل رجل وفرس عاما
لانه ايضا موضوع للقدر المشترك بين الافراد لانا نقول نعم كان يجب ان
يكون كذلك لو كان التنوين لانه يفيد الخصوصية لا يحاد جر التنكير واما
الفاظ المجازاة والاستفهام لما خلت عن التنوين افادة العموم هذا
هو تحقيق هذه المسئلة وانما طولت الكلام فيها لزيغ الاصوليين قاطبة
عن الحق فاردت التنبيه عليه ارشادا للطالبين ويجوز التمسك به ان لم
يكن التخصيص مجملا والا فلا لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف
على كونه حجة في الاخر والا الدار اولزم الترجيح من غير مرجح فاذا خرج عن كونه حجة
في بعض الموارد لم يلزم عدم كونه حجة في الاخر ولان اكثر العمومات مخصوصة
مع احتجاج العلماء كافة بها اختلفوا في ان العام المخصوص هل يجوز
ان يتمسك به ام لا فقال الفقهاء يجوز وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا
يجوز

لا يجوز وقال الكرخي ان خص بمتصل يجوز والا فلا واستدل المص على
الاول بوجهين الاول ان العام كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على
كونه حجة في البعض الاخر وكل ما كان كذلك لا يزول عنه كونه حجة في البعض
اذا لم يكن حجة في البعض الاخر بيان المقدمة الاولى انه لو كان كونه حجة
في بعض الموارد متوقفا على كونه حجة في البعض الاخر لكان اما ان يتوقف
كونه حجة في ذلك البعض ايضا على كونه حجة في هذا البعض او لا يتوقف
والاول يستلزم الدور والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح وهما محالان
لا يقال لم لا يجوز ان يكون كونه حجة في بعض الموارد متوقفا على كونه حجة
في جميع الموارد وح اذا زال كونه حجة في الجميع زال كونه حجة في البعض
لانا نقول انه ايضا يستلزم الدور لان كونه حجة في الجميع متوقف على كونه
حجة في البعض والدليل الثاني ان اكثر العمومات مخصوصة حتى نادى
بعضهم وقال كل عام مخصوص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم ولم يزل
العلماء يتمسكون بها من غير انكار لاحد عليهم وذلك اجماع على جواز التمسك
بالعام المخصوص هذا اذا كان التخصيص منفصلا واما اذا لم يكن كذلك بل

كان مجملا كان يقول النبي صلى الله عليه واله اعلموا ان هذا العام مخصوص ولم
يفصل لم يجز التمسك به لانه ما من فرد من افراده الا يجوز ان يكون هو المخرج

البحث الخامس في الاستثناء وهو اخراج بعض الجملة منها بلفظ الا
وما يقوم مقامها ويجب اتصاله بالمستثنى منه عادة   هذا تعريف الاستثناء
فقوله اخراج بعض الجملة منها كالجنس يشمل جميع المخصصات وقوله بلفظ
الا يخرج سايرها الا الاستثناء وقوله او ما يقوم مقامها يريد ادوات
الاستثناء كلفظة غير وسوى وسواء وعدا وخلا وليس ولا يكون وقوله اخراج
بعض الجملة يريد به مدلول بعض الجملة وهذا التعريف انما هو للاستثناء المتصل
دون المنقطع لانه ليس بمخرج ويجب ان يكون المستثنى متصلا بالجملة وضابط
الاتصال العادة فيجوز ان ينفصل بمقدار زمان لو استثنى بعده لعد مستثنيا
بحسب العادة ولا يشترط الاتصال الزماني للاتفاق على جواز انفصاله
بالتنفس والسعال وما نقل عن ابن عباس من جواز الانفصال لو صح النقل
يحمل على ان مراده ما اذا نوى الاستثناء متصلا ثم اظهر نيته بعد زمان فانه
يدين فيما بينه وبين الله تعالى والدليل على وجوب الاتصال انه لو قال قائل
لوكيله

لوكيله بع داري من كان ثم قال بعد غد الا من زيد لم يجعله اهل اللغة راجعا الى ما تقدم
وايضا لو صح الانفصال لم يستقر شيء من العقود من الطلاق والعتاق ولم يتحقق
الحنث اصلا   وهو قسمان حقيقة وهو الاستثناء من الجنس ومجاز وهو
الاستثناء من غيره   قوله هو لا يجوز ان يعود الى الاستثناء الذي سبق تعريفه
لانه مختص بالاستثناء من الجنس ولا يدخله هذا التقسيم بل يجب ان يعود الى
مطلق الاستثناء وكان ينبغي له ان يعرف المستثنى على وجه يعم القسمين ثم
يقسمه واعلم ان الاستثناء على قسمين لان المستثنى ان كان من جنس المستثنى منه
كقولك قام القوم الا زيدا فهو الاستثناء من الجنس وان لم يكن فهو استثناء
من غير الجنس والنحاة سموا الاول استثناء متصلا والثاني استثناء منقطعا
والدليل على جواز الاستثناء من غير الجنس القران والشعر اما القران فقوله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله لا يسمعون
فيها لغوا الا سلاما واما الشعر فقول النابغة وقفت فيها اصيلا لا اسايلها
اعيت جوابا وما بالربع من احد الا اواري لايا ما ابينها والنوى كالحوض بالمظلومة
الجلد والاواري جمع اري وهو محبس الدابة وليس من جنس الاحد واذا ثبت

ذلك فاعلم ان الاستثناء من غير الجنس مجاز وليس بحقيقة لان الا وضعت
لتكون آلة الاخراج وليس من جنس يشمل جنسا آخر ولا يستلزم حتى يتحقق
الاخراج وشرطه عدم الاستغراق ويجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي
اجمع العلماء على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله له علي ثلثة الا ثلثة وقال
بعضهم شرط الاستثناء ان لا يكون اكثر مما بقي وقال القاضي يشترط ان لا يكون
اكثر ولا مساويا بل اقل والدليل على فساد الاول اجماع الفقهاء على ان من
قال لفلان على عشرة الا تسعة يلزمه واحد وعلى فساد الثاني قوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وفي الحكاية عن
ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ووجه الاستدلال ان الغاوين
اما ان يكون اقل من المخلصين او اكثر او مساويا وعلى جميع التقادير يلزم
فساد قوله والذي اراه ان هذا من مباحث العربية فليرجع الى اهلها وهم
قد اتفقوا على ان المستثنى لا يكون اكثر من الباقي واختلفوا في المساوي واما
قول الفقهاء فان ارادوا ان استثناء الاكثر جائز لغة فلا يقبل قولهم فيه وان
ارادوا انه ليس لغة لكن لو اتفق يكون حكمه ذلك فهو حق واذا ورد

عقيب

عقيب الاثبات افاد النفي اجماعا واذا ورد عقيب النفي افاد الاثبات
خلافا للحنفية لنا لو لم يكن كذلك لم يكن قولنا لا اله الا الله موجبا لثبوت الالهية
له تعالى وانه بالاجماع دال على تمام الاسلام به الاستثناء من الاثبات نفي
بالاجماع كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فيكون لبث خمسين
عاما منتفيا وكذلك الاستثناء من النفي اثبات كقوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فيكون سلطنته على الغاوين مثبتة
خلافا لابي حنيفة ودليلنا انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن لا اله
الا الله مثبتا للالهية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وكذا ابطلان
التالي لان المسلمين اجمعوا على ان من قال لا اله الا الله فقد تم اسلامه لانه اثبت
الالهية له ونفى الالهية عن غيره واحتج ابو حنيفة بان بين الحكم بالنفي وبين
الحكم بالاثبات واسطة وهو عدم الحكم ومقتضى الاستثناء ليس الا الرجوع
عن الحكم السابق وذلك لا يستلزم الحكم بالاثبات اذا كان الحكم السابق نفيا
بل يستلزم عدم الحكم بالنسبة الى المستثنى والجواب انه وان كان بين الحكمين
واسطة وهي عدم الحكم لكن ليس بين الاثبات والنفي واسطة قطعا وح

يلزم من الاستثناء من النفي الاثبات والحاصل انا لا نقول ان المستثنى مستثنى
عن الحكم بالنفي ويحكم بالاثبات في المستثنى بل نقول انه يستثنى عن النفي ويلزم
من الاستثناء من النفي الاثبات وليس له انكار ذلك ثم نطالبه بالفرق بين
النفي والاثبات اذ دليله بعينه ناهض في الاستثناء عن الاثبات
واذا تعدد الاستثناء فان كان بحرف عطف كان الجميع راجعا للمستثنى منه و
ان كان بغيره فكذلك ان كان الثاني اكثر من الاول او مساويا والا عاد الى الاول
لقربه اذا تعدد المستثنى مع اتحاد الجملة فاما ان يكون يعطف بعضها على
بعض او لا يكون فالاول نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين فاتفقوا
على ان الكل يعود الى الاول وكذلك اذا لم يتكرر الا نحو الا ثلثة واثنين والثاني
لا يخلو اما ان يكون المستثنى الثاني اقل من المستثنى الاول او لا يكون فان كان
الثاني نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة الا اربعة او له علي عشرة الا ثلثة الا ثلثة
فكذلك ايضا يعود الى المستثنى منه الاول لتعذر عوده الى المستثنى وان كان
الاول كقوله له علي عشرة الا خمسة الا ثلثة فالحق حمله على المستثنى لكونه اقرب
اللهم الا اذا كان ثم قرينة داله على رجوعه الى المستثنى منه ان قيل لم لا يجوز ان

يعود

ان يعود اليهما معا قلنا لا يجوز ذلك لانه لا بد من التغاير بين المستثنى والمستثنى
منه بالنفي والاثبات لما تقدم ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وح يلزم التناقض في المستثنى الثاني لانه من حيث انه مستثنى من الاثبات
يجب ان يكون نفيا ومن حيث انه مستثنى ايضا من النفي يجب ان يكون اثباتا
واذا ورد عقيب الجمل اختص بالاخيرة وقال الشافعي يعود الى
الجميع وقال السيد المرتضى بالاشتراك لنا انه على خلاف الاصل وترك
العمل به في الاخيرة لدفع محذور الحذر به والقرب فليبق الباقي على الاصل
ولان الاستثناء عقيب شئ يعود اليه دون المستثنى منه وان الظاهر عدم الانتقال
من الجملة قبل استيفائها اختلف الاصوليون في الاستثناء الوارد
عقيب الجملتين او الجمل فقال ابو حنيفة انه يعود الى الجملة الاخيرة مطلقا وقال
الشافعي انه يعود الى كل ما تقدم من الجمل وقال المرتضى منا انه مشترك اي بتعين
وضعه للجملة الاخيرة او للكل بل هو لهما على سبيل الاشتراك لانه ورد استعماله
على الوجهين والاستعمال يدل على الحقيقة وقال القاضي من الجمهور بالتوقف
وهو عدم الحكم بشئ واختار المص مذهب ابي حنيفة واستدل عليه بادلة ثلثة

وتقرير الاول ان الاستثناء على خلاف الاصل لان الاصل اجراء العام على
عمومه خالفنا هذا الاصل في الجملة الاخيرة لئلا يكون الاستثناء هذرا وبقي
الباقي على اصله وخصصنا بالاخيرة لما ثبت في علم العربية اعتبار القرب
وتقرير الثاني ان الاستثناء عقيب الاستثناء يرجع الى المستثنى دون المستثنى
منه اذا كان اقل منه كما تقدم فيجب ان يكون ههنا ايضا كذلك قياسا عليه و
دفعا للاشتراك وتقرير الثالث انه كما ان السكوت بعد الجملة يدل على تمام
غرض المتكلم كذلك انتقاله الى جملة اخرى يدل ظاهرا على تمام غرضه من الجملة
الاولى اذا ثبت ذلك فنقول لما انتقل المتكلم من الجملة الاولى ولم يستثن
دل على انه لم يرد الاستثناء واعلم ان هذه الادلة ضعيفة والاقرب التفصيل
وهو ان يقال ان الجملتين اما ان تكونا من نوع واحد او لا والاول اما ان
تكون احديهما متعلقة بالاخرى او لا فان كانت متعلقة فالاستثناء يرجع
الى الجميع سواء كان حكم الاولى مضمرا في الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضر و
اخلع عليهم الا الطوال وان لم يكن متعلقة فالاستثناء يرجع الى الاخيرة الا
كانتا مختلفتي الاسم والحكم كقولك اكرم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او

متفقي

متفقتي الاسم مختلفتي الحكم كقولك اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا القصار
او مختلفتي الاسم متفقتي الحكم كقولك اطعم ربيعة واطعم مضر الا القصار واما
القسم الثاني وهو ان يكون نوع الكلام غير متحد فاما ان يكون القضية واحدة
او مختلفة فان كانت واحدة فالاستثناء يعود الى الجميع كقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان قوله الا الذين تابوا يعود الى قوله فاجلدوهم والى قوله ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا والى قوله هم الفاسقون ولو اتى عقيب كل جملة باستثناء لكان
ركيكا وان كانت القضية غير واحدة فالاستثناء يعود الى الاخيرة كقولك اكرم
ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلدة الفلانية والحاصل ان الجمل اما متحدة
بالنوع او مختلفة ان كانت متحدة فان كان بينها تعلق فالاستثناء يعود الى
الجميع وان لم يكن فالى الثانية وان لم تكن متحدة فان كانت القضية واحدة
فالاستثناء يعود الى الجميع والا فالى الثانية البحث السادس في الشرط
والصفة والغاية الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وله صيغتان ان وحتى

يدخل وان لم تكن منفصلة كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وجب ان يدخل لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل حسي لم يكن
تعيين بعض المفاصل اولى من بعض فوجب دخوله رفعا للتحكم
البحث السابع في التخصيص بالادلة المنفصلة اما التخصيص بالعقل كقوله
تعالى خالق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء لما فرغ من التخصيص بالادلة
المتصلة شرع في التخصيص بالادلة المنفصلة والادلة المنفصلة على قسمين عقلي
ونقلي فالعقلي على قسمين الاول ما علم بضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل
شيء وقوله واوتيت من كل شيء فان الضرورة قاضية بانه تعالى لا يقدر على
ذاته مع ان لفظ شيء اعم من ان يكون نفسه او غيره وكذلك نعلم بالضرورة
انها لم تؤت السموات والارض وكثيرا مما بينهما ويشبه ان يكون هذا الثاني
تخصيص بالحس والثاني ما علم بالنظر والاستدلال كقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانا خصصنا الآية بالصبي والمجنون لعدم
الفهم في حقهم ومنازعة من قال ان العقل لا يكون مخصصا منازعة لفظية
لموافقته ايانا من حيث المعنى واما التخصيص بالنقل فله اقسام الاول

تخصيص

تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا للظاهرية كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن الثاني تخصيص السنة المتواترة جائز خلافا لبعض الشافعية كقوله
صلى الله عليه وآله القاتل لا يرث في تخصيص قوله يوصيكم الله في اولادكم
وكتخصيص آية الجلد برجم المحصن التخصيص بالنقل اقسام اولها
تخصيص القرآن بالقرآن وهو جائز خلافا لبعض الظاهرية ودليلنا الوقوع
وهو يدل على الجواز وذلك ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وان
قيل يجوز ان يكون زوال الزائد على جهة النسخ قلنا لو كان كذلك فقد حصل
الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ القرآن بالقرآن جوز تخصيص القرآن بالقرآن
فلو جوز النسخ دون التخصيص لكان خارجا عن الاجماع واحتج الخصم بان
القرآن لو كان مخصصا لكان مبينا لكن المبين هو النبي صلى الله عليه وآله لقوله
تعالى لتبين للناس ونحن نعارضه بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء الثاني تخصيصه بالسنة الى قوله برجم المحصن

بالمحتمل واذا اوتدخل عليه وعلى المتحقق واذا تعاقب الجمل رجع الى
الجميع وقيل يختص بالاخيرة والاولى تقديمه لفظا وان جاز تاخيره
الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وانما قال تاثير المؤثر ولم يقل المؤثر لان
ما يتوقف عليه المؤثر اعم من ان يكون علة او شرطا او جزءا وذلك كالاحصان
فان الزنا مؤثر في وجوب الرجم بشرط الاحصان وله صيغتان ان و
اذا والفرق بينهما ان ان يختص بالمحتمل كقولك انت طالق ان دخلت الدار
ودخول الدار محتمل واذا يستعمل في المحتمل كقولك اكرمك اذا دخلت
الدار والمتحقق كقولك انت طالق اذا احمر البسر فاذا تعقب الشرط
الجمل كقولك اعط الفقهاء واكرم الادباء واخلع على المتكلمين ان دخلوا
الدار يعود الى الجميع باتفاق ابي حنيفة والشافعي هيهنا وقال بعض الادباء
انه يعود الى ما يليه حتى انه لو قدم يعود ايضا الى ما يليه والاقرب عندي
انه لا فرق بين الشرط والاستثناء فوجب ح الرجوع الى التفصيل المتقدم
في الاستثناء واعلم انه يجوز ان يتقدم الشرط وان يتاخر وهل يكون الاولى
تقديمه الاقرب ذلك لفظا فالاولى والدليل عليه ان الشرط مقدم طبعا

فيستحق

فيستحق التقدم وضعا واما الصفة فان كانت عقيب جملة واحدة
عادت اليها وان كانت عقيب اكثر فان تعلقت احديهما بالاخرى عادت
اليهما معا والاقرب عودها الى الاخيرة الصفة اما ان تكون واردة
عقيب موصوف واحد او اكثر والاول لا شك انها تعود اليه كقولك اعتق
رقبة مؤمنة والثاني اما ان تكون بين الموصوفات تعلق او لا فالاول
كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فالصفة تعود الى الجميع والثاني كقولك
اكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فان كان ثم قرينة دالة على عودها
الى الجميع وجب والا تختص بما يليها مراعاة للقرب واما الغاية فهي
نهاية الشيء وصيغتها حتى والى والحكم فيما بعدها مخالف لحكم ما قبلها
ان كانت منفصلة بمفصل محسوس والا فلا غاية الشيء هي نهايته
ومنقطعه ولها صيغتان الى وحتى واختلفوا في ان ما بعد صيغة
الغاية هل يدخل في حكم ما قبلها فقال محققوا الادباء الظاهر ان ما بعد
حتى يدخل وما بعد الى لا يدخل قال المص ان الغاية ان كانت منفصلة عن
ذي الغاية بمفصل محسوس كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وجب الحكم

وثاني الاقسام تخصيص القران بالسنه المتواتره وهو جايز اتفاقا ولم اعرف
فيه خلافا وقد زل قلم الشيخ دام ظله هيهنا حيث ذكر الخلاف والدليل على
الجواز الوقوع وهو ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين مخصوص بقوله عليه السلام القاتل لا يرث وقوله لا يتوارث اهل
ملتين وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني الايه مخصوص بما تواتر عنه من
رجم المحصن وكذلك يجوز تخصيص السنه بالكتاب خلافا لبعض الناس ولنا
انهما دليلان اجتمعا فاما ان يعمل بهما او لا يعمل بهما او يرجح العام على
الخاص او بالعكس والثلثة الاول باطلة فبقي الرابع وهو المطلوب
الثالث تخصيصه بالاجماع وهو جايز بالاجماع كما تخصيص العبد من اية
الميراث ومن اية الجلد   وثالث الاقسام تخصيص القران والسنه
بالاجماع وهو جايز بدليل الوقوع فانهم خصصوا اية الميراث بان العبد
لا يرث بالاجماع وكذلك خصصوا اية الجلد بان العبد كالامة في تنصف
الجلد واما الاجماع فلا يخصص بالقران والسنه لان الاجماع على الحكم العام
مع سبق المخصص خطا   الرابع تخصيصه بفعله عليه السلام ان كان حكم

العام

العام متناولا له وثبت ان حكم غيره مثل حكمه وان كان غير متناول له كان
مخصوصا في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره حكمه والا فلا   رابع الاقسام
تخصيص القران والسنة المتواتره بفعله عليه السلام وهو جايز لان العام
اما ان يتناول النبي صلى الله عليه وآله او لا يتناول فان تناوله كان فعله مخصصا
لذلك العموم في حقه وكذلك في حق غيره ان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه
وان لم يتناوله فاما ان يثبت ان حكم غيره كحكمه او لا يثبت فان ثبت كان
فعله عليه السلام مخصصا في حق ذلك الغير لا باستقلاله بل بانضمام ذلك
الدليل وان لم يثبت لم يكن ذلك الفعل مخصصا البتة   الخامس تخصيصه
بخبر الواحد جايز لانهما دليلان تعارضا فقدم الاخص جمعا بين الدليلين
وقد وقع كما في تخصيص قوله اقتلوا المشركين بقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب
والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة عنده   خامس
الاقسام تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال ابو حنيفة والشافعي ومالك بالجواز
وقال قوم بالمنع مطلقا منهم الشريف المرتضى منا لان خبر الواحد ليس بحجة
عنده فكيف اذا عارض القران وقال عيسى بن ابان ان كان العام مخصوصا

قبل ذلك بقطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان مخصوصا بمنفصل جاز
والا فلا واستدل المص على الجواز بوجهين الاول ان كل واحد من القران وخبر
الواحد دليل ولا يجوز العمل بهما لان الفرض تعارضهما ولا الغائهما فبقي ان يعمل
باحدهما لكن تقديم العام على الخاص يقتضي الغاء الخاص بالكلية وتقديم الخاص
تخصيص العام به لا يقتضي الغاء العام بالكلية فيكون اولى الثاني ان ذلك
وقع والوقوع دليل الجواز اما انه وقع فلان الصحابه قد خصصوا قوله تعالى
اقتلوا المشركين في المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب
لا يقال هذان ضعيفان اما الاول فان خبر الواحد مظنون والكتاب
مقطوع فلا يرفع المقطوع بالمظنون واما الثاني فلان الصحابه اما ان
يكونوا اجمعوا عليه او ما اجمعوا ان كان الثاني فقد سقط دليلكم وان كان
الاول فلم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع ان قلت الاجماع لا بد له من سند
قلت نعم لكن لم قلت ان هذا هو السند ولم لا يجوز ان يكون هذا الخبر متواترا
عندهم ثم صار واحدا عندنا لانا نجيب عن الاول بان خبر الواحد وان كان
مظنونا في متنه لكن مقطوع في دلالته فيعارض عموم القران لان العام
وان

وان كان مقطوعا في متنه لكنه مظنون في دلالته وايضا يجوز رفع المقطوع
بالمظنون كالبراءة الاصلية التي ترفعها بخبر الواحد وعن الثاني انا نقول
اجمعت الصحابه عليه لاجل خبر الواحد بالظاهر والجواز لو فتح بابه لتعذر اثبات
كثير من الادلة الشرعيه   السادس لا يجوز تخصيصه بالقياس لان القياس عندنا
باطل على ما ياتي فكيف اذا عارض القران   سادس الاقسام تخصيص
الكتاب والسنه بالقياس اختلفوا فيه فقال ابو حنيفه والشافعي ومالك و
ابو الحسين البصري والاشعري بالجواز وقال الجبائي وابو هاشم اولا بالمنع
ومنهم من قال بالتفصيل وذلك من وجوه متعدده وهذه المسئله ساقطه عندنا
لما ياتي من ان القياس ليس بحجة في الشرع فكيف اذا عارض القران او السنه
وما كان ينبغي للمص ان يذكره هيهنا لانه تعرض لاقسام التخصيص بالادلة المنفصلة
ولا شك ان المقسوم يجب صدقه على الاقسام اذا التقسيم تقسيم الكلي الى جزئياته
السابع يجوز تخصيص السنة المتواتره بمثلها لان العمل بهما وتركهما و
ترك الخاص باطل بالاجماع فتعين ما قلناه   سابع الاقسام تخصيص السنه
المتواتره بالسنة المتواتره وهو جائز لانهما دليلان وردا فاما ان يعمل بهما او لا

يعمل بواحد منهما او يعمل بالعام او بالخاص والاقسام الثلثة الاول باطلة بالاجماع
فبقي الرابع وهو المطلوب   فايدة اذا ورد خبران عام وخاص و
اقترنا كان الخاص مخصصا للعام وكذا اذا ورد الخاص متاخرا قبل حضور
وقت العمل بالعام وان كان بعده كان نسخا وان تاخر العام فعند ابي
الحسين يبنى العام على الخاص لان الخاص اقوى دلالة وعند ابي حنيفة العام
ناسخ لان مع التعارض يعمل للاخر وان جهل التاريخ توقف ابو حنيفة
لتردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا وناسخا   اذا ورد عام وخاص
لا تخ اما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون معلوما فان كان معلوما لا تخ
من اقسام ثلثة احدها ان يكون زمانهما واحدا مثل ان يقول في الخيل
زكوة ويقول عقيبه ليس في ذكور الخيل زكوة فالخاص حينئذ مخصص للعام
خلافا لقوم قالوا بل ذلك القدر من العام يصير معارضا للخاص لنا ان
الخاص اقوى في دلالته على معناه من العام لان العام يجوز اطلاقه من غير
ارادة العام فيكون اولى بالتقديم وايضا العمل بالعام يوجب الغاء الخاص
بكليته والعمل بالخاص لا يوجب الغاء العام بكليته فيكون العمل بالخاص اولى
وثانيها

وثانيها ان يكون الخاص متاخرا عن العام وح اما ان يكون قبل حضور وقت
العمل بالعام او بعده فالاول يكون بيانا للتخصيص ويجوز عند من يجوز تاخير
بيان العام ولا يجوز عند من لم يجوز والثاني يكون ذلك نسخا وبيانا المراد
المتكلم فيما بعده لا فيما قبل اذ البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وثالثها
ان يكون العام متاخرا عن الخاص فقال الشافعي وابو الحسين يبنى العام على
الخاص وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام يكون ناسخا للخاص
حجة الشافعي وابي الحسين ما تقدم فيما اذا اقترنا وحجة ابي حنيفة من وجهين
الاول ما روي عن ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام هو الاحدث
فوجب العمل به والثاني بالقياس على ما اذا تاخر الخاص بجامع انهما لفظان
معلوما التاريخ تعارضا فوجب تسلط الاخير على الاول كتسلط الخاص عند تاخره
واما اذا لم يكن التاريخ معلوما فعند الشافعي يخصص العام بالخاص وابو
حنيفة يتوقف فيه وهو حسن على اصله لان الخاص يتردد بين ان يكون
منسوخا ومخصصا وناسخا مقبولا وناسخا مردودا وعند حصول التردد
يجب التوقف واحتج اصحاب الشافعي بان الخاص اما ان يتقدم على العام

٤١

او يتاخر عنه او يقارنه وقد ثبت تخصيص العام بالخاص على التقديرات
الثلاث فوجب ان يكون الحكم كذلك عند الجهل بالتاريخ وهذا ضعيف
لاحتمال ان يكون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام المتقدم فح
لا يكون مخصصا بل نسخا والاولى لهم الاحتجاج بالاجماع الطاري فان
الفقهاء الان يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع عدم علمهم بالتاريخ
البحث الثاني فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وهو سبعة الاول السبب
ليس مخصصا خلافا للشافعي لوجود المقتضي للعموم وهو لفظ وخصوص
السبب لا يصلح للمانعية لانه لو صرح وقال عليك بالعام كان جايزا ولان
الظهار واللعان وغيرها وردت على اسباب خاصة مع عمومها
لما فرغ عن اقسام المخصصات شرع في اقسام ما ظن انه مخصص وليس بمخصص
وهو سبعة اولها السبب اعلم ان الحكم المستقل اذا ورد لسبب كالسؤال
مثلا اما ان يكون مساويا للسبب او اخص او اعم فالاول لا اشكال فيه والثاني
يجوز بثلث شرايط الاول ان يكون في المنطوق تنبيه على المسكوت كالوسئل
عن جواز استعمال ماء البحر يقول يجوز الوضوء به والثاني ان يكون السائل
من اهل

فيما ظن انه مخصص

من اهل الاجتهاد والثالث عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد
واما الثالث وهو ان يكون اعم من السبب كالوسئل عن الوضوء بماء البحر
يجيب بجواز الاستعمال فالمص اختار ان خصوص السبب لا يقتضي خصوص
الحكم خلافا للشافعي والمزني وابي ثور واستدل عليه بشيئين الاول ان
المقتضي لعموم الحكم قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا فثبت
العموم اما الاول فلان المقتضي للعموم انما هو اللفظ العام وهو قائم واما الثاني
فلان المعارض ليس الا خصوص السبب باتفاق الخصم ولا منافاة بين خصوص
السبب وعموم الحكم وكذلك لو صرح الشارع بعموم الحكم لم يحكم بالمنافاة واذا
لم يكن منافيا لم يكن معارضا الثاني ان السبب لو كان مخصصا لاطرد لكنه
لم يطرد والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم ان حكمي اللعان والظهار عامان
بالاتفاق مع ورودها بسببين خاصين باجماع الامة واعلم ان الخلاف
انما هو فيما اذا كان الحكم مستقلا اما لو كان مفتقرا الى السبب فلا خلاف
في خصوص الحكم سواء كان افتقاره لامر يرجع الى اللفظ كقوله اذا سئل
عن بيع الرطب اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن او لامر يرجع الى

الى العادة كقولك والله لا اكلت في جواب من قال كل عندي فان هذا الجواب
وان كان مستقلا من حيث اللفظ غير ان العرف مقتض لعدم استقلاله
الثاني مذهب الراوي ليس بمخصص خلافا لابن ابان لاحتمال استناده
الى ما ليس بدليل وقد اخطا في ظنه   ثاني الاقسام مذهب الراوي
ليس بمخصص وهو قول الشافعي فانه قال ان حمل الراوي الخبر على احد محمليه
صرت الى قوله وان ترك الظاهر صرت الى قول خلافا لاصحاب ابي حنيفة
والحنابلة وعيسى بن ابان مثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ
الكلب سبعا فانهم خصصوه بمذهب ابي هريرة ومنهم من قال ان وجد في الخبر
او في الاصول ما يخصصه لم يخصص بمذهب الراوي والا خصص بمذهبه لنا يحتمل
انه خصصه لشيء ظنه دليلا وقد اخطا في ظنه   احتج الخصم بان تخصيصه للخبر
اما ان يكون لا عن طريق مستند او عن طريق محتمل او عن طريق قاطع
والقسمان الاولان باطلان فبقي الثالث وهو المطلوب اما بطلان الاول
فلانه ح يقدح في عدالته والقدح في عدالته موجب للقدح في متن الخبر
واما الثاني فلان الطريق لو كان محتملا لاظهره لازالة التهمة عن نفسه والشبهة

عن غيره

عن غيره والجواب انما يجب اظهار الدليل المحتمل عند المناظرة ولعله لم
يتفق المناظره او اظهره لكنه لم ينقل او نقل لكنه لم يشتهر واعلم ان تخصيص
الخبر بمذهب الراوي يطرد دون ذلك في الصحابي وغيره وبعضهم يفرق
فيخصص بمذهب الراوي دون مذهب الصحابي   الثالث لا يجوز
تخصيص العموم بذكر بعضه لعدم التنافي والمفهوم ليس بحجة خصوصا مع
معارضة العموم   ثالث الاقسام لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه مثاله
قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله في جلد شاة ميمونة
دباغها طهورها خلافا لابي ثور لنا ان المقتضي للعموم باق وهو عموم
اللفظ والعارض لا يصلح لمعارضته اذ لا منافاة بين الكل والبعض احتج
الخصم بان تخصيص البعض بالذكر يدل على نفي ما عداه بدليل الخطاب والجواب
المنع من صحة دليل الخطاب ومع التسليم فالتمسك بالعموم اولى   الرابع
العادة غير مخصصة الا ان يقع في زمانه وتقريره عليها لان فعل العبد
ليس بحجة على الشرع   رابع الاقسام لا يجوز تخصيص العام بالعادة
كما اذا كان عادة الناس تناول طعام خاص فورد خطاب بتحريم الطعام

لايخص العام بالطعام المتناول عادة خلافا للحنفيه بل يعم كل الطعام اللهم
الا ان يعلم كونها حاصله في زمان النبي صلى الله عليه واله وقررهم عليه لكن المخصص
ح في التحقيق هو تقرير النبي صلى الله عليه واله لا العاده دليلنا ان المقتضي
للعموم وهو اللفظ قائم والعادة لاتصلح للمعارضه لان الشرع حاكم على العاده
مطلقا فلو جعل العاده دليلا لدار   الخامس المخاطب لايخرج عن عموم
الخطاب كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم   خامس الاقسام لايجوز تخصيص
العام بالمخاطب لان المقتضي لدخول المخاطب قائم وهو اللفظ وكونه مخاطبا
لا يقتضي خروجه كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم واعلم ان الخطاب لو كان امرا
كقول القايل من دخل داري فاكرمه يخرج المخاطب بقرينة الامر وانه منفصل
السادس الخطاب المتناول للرسول صلى الله عليه واله والامه لايختص
بالامه لعموم اللفظ   سادس الاقسام لايجوز تخصيص العام المتناول
للرسول والامه باخراج الرسول مثل قوله تعالى يا ايها الناس وقال قوم
يخص لان منصب النبوه يقتضي افراده بالذكر وهو ضعيف لان المقتضي
قائم ولا مانع من دخول النبي صلى الله عليه واله وقال الصيرفي ان كان الخطاب

مصدرا

مصدرا بالامر بالتبليغ يختص به والا فلا وهو قريب   السابع عطف
الخاص على العام لايقتضي التخصيص خلافا للحنفيه كقوله صلى الله عليه واله لايقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لان العطف لايقتضي الاشتراك من كل
الوجوه   سابع الاقسام لايجوز تخصيص العام بعطف الخاص عليه خلافا
للحنفيه مثاله قوله صلى الله عليه واله لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
قالت الحنفيه المراد ولايقتل ذو عهد في عهده بكافر والمراد بالكافر الثاني
هو الحربي بالاتفاق فوجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا تسوية بين
المعطوف والمعطوف عليه فلذلك قالوا يقتل المسلم بالذمي وقالت
الشافعيه لايقتل فيكون ذلك تخصيص العام بعطف الخاص عليه والجواب
انا لانسلم ذلك الاضمار اعني اضمار الكافر ان قالوا ليستقيم الكلام قلنا
الكلام مستقيم من دونه لجواز ان يكون المراد لايقتل ذو عهد اذا كان ذا عهد
ويقتل لو خرج عن عهده ثم قلتم ان ذلك مجرد مراد سلمنا اضماره لكن لانم
انه اذا كان المراد من الكافر الثاني الحربي يجب ان يكون الاول كذلك قوله
لتسوية المعطوف والمعطوف عليه قلنا العطف لايقتضي التسويه من جميع

الوجوه بل يقتضي التسوية في الحكم فقط وذلك حاصل بين هيهنا واعلم
انه لو جوز اضمار الكافر يجب ان يكون الكافر الاول ايضا حربيا لكن لا من جهة
العطف بل من جهة ان الكافر الاول كالمفسر للمضمر والمفسر يجب ان يكون
مثل المضمر والا لم يكن مفسرا ونظيره قوله تعالى ان الله بريء من المشركين و
رسوله وجب ان يقدر ورسوله بريء ولا يجوز تقدير اخر لانه انما حذف تعويلا
على دلالة ما تقدم عليه فوجب ان يكون مثله البحث الرابع في حمل المطلق
على المقيد ان كان حكم المطلق مخالفا لحكم المقيد لم يحمل المطلق عليه وان ماثله
فان اتحد السبب حمل المطلق عليه وان اختلفا لم يجب الحمل الا بدليل منفصل
وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا وهو خطاء المطلق
لانه لو قال الشارع اوجبت اي رقبة كانت في الظهار لم يناف التقييد
بالايمان في القتل اذا ورد مطلق ومقيد لا يخ اما ان يختلف الحكم او لا
يختلف والاول لا خلاف في ان المطلق لا يقيد بالمقيد كقوله تعالى اتوا الزكاة
وقوله واعتق رقبة مؤمنة الا في صورة واحدة كما اذا قال في كفارة الظهار
اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة
ان

ان المقيد يقيد المطلق بالمسلمة والثاني لا يخ اما ان يكون السبب واحدا او لا
فالاول كما لو قال مثلا في كفارة الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتقوا رقبة مسلمة
وجب تقييد المطلق بالمسلمة لان الاتي بالمطلق ليس باتيا بالمقيد والاتي
بالمقيد آت بالمطلق فيكون اولى لانه جمع بين الدليلين وانما قلنا ان الاتي
بالمقيد آت بالمطلق لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل لا محالة يكون
اتيا بالجزء لا يقال لا نسلم ان المطلق جزء المقيد بيانه ان الاطلاق ضد التقييد و
لا شيء من الضد بجزء للضد الاخر والا لزم اجتماعهما فلا يكون الضد ضدا لانا
نقول ان المطلق يطلق ويراد به الحقيقة بشرط تجردها عن سائر المقيدات
ويطلق ويراد الحقيقة من حيث هي هي لا بشرط شيء والفرق حاصل بين
اخذ الحقيقة مع شرط لا شيء وبين اخذها لا بشرط شيء وضد المقيد هو
الماخوذ بالمعنى الاول لا الثاني والجزء هو الماخوذ بالمعنى الثاني والثاني وهو
ان يكون السبب مختلفا كتقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها
في كفارة اليمين لم يجب تقييد المطلق بالمقيد الا بدليل منفصل وهو
مذهب الحنفية الا انهم لا يقيدونه بالقياس على المقيد وقال المحققون الشافعية

يجوز ان يقيد بالقياس على المقيد وقال بعض الشافعية تقييد احدهما يوجب
تقييد الاخر وهذان باطلان اما الاول فلان القياس ليس بحجة عندنا
على ما باتى واما الثانى فلان الشارع لو قال فى كفارة القتل اوجبت
رقبة مؤمنة وفى كفارة الظهار اوجبت رقبة كيف كانت لم يكن بينهما تناقض
و ح تقييد احدهما لم يقتض تقييد الاخر احتجوا بان القران كله كالكلمة
الواحدة ولذلك لما قيد الشهادة بالعدالة فى موضع لم يحتج تقييدها فى ساير
المواضع والجواب ان القران كالكلمة الواحدة فى عدم التناقض فيه لا
فى كل شئ والا لوجب تقييد جميع العمومات والمطلقات بكل خاص و
مقيد واما تقييد الشهادة فى ساير الصور فبالاجماع   الفصل
الخامس فى المجمل والمبين وفيه مباحث الاول البيان هو اللفظ الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد والمبين يطلق
على اللفظ المستغنى عن البيان وعلى ما ورد عليه بيانه والمجمل ما افاد شيئا
معينا فى نفسه واللفظ لا يعينه والتاويل احتمال يعضده دليل يصير به
اغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه   البيان فى اصل اللغة
مصدر

مصدر بمعنى التبيين يقال بينت بيانا وتبيينا ونقله الفقهاء الى ما به تحصيل
البيان من فعل او قول فهو عندهم ما ذكره المص وانما قال الذي دل عليه ولم
يقل خطاب دل ليشمل القول والفعل وقوله بخطاب لا يستقل يتعلق
بالجار والمجرور بالمراد لا بدل والا لزم ان يكون البيان غير مستقل فى الدلالة
ويحتاج الى بيان اخر وانما قيد عدم الاستقلال بقوله بنفسه لانه يعرض
له الاستقلال بالبيان وقيده بالدلالة على المعين لانه لو كان عدم الاستقلال
لا على هذه الجهة لا يسمى بيانا والمبين يطلق على المعنيين احدهما ما ورد
مستغنيا عن البيان وهو ما كان مستقلا فى الدلالة على المراد فى الاصل
نحو قل هو الله احد وثانيهما ما لم يكن مستغنيا فى الاصل لكن ورد عليه البيان
نحو اقيموا الصلوة ويجمع المعنيين ما استقل فى الدلالة على المراد فان كان ذلك
الاستقلال لازما فهو بالمعنى الاول وان كان طاريا فهو بالمعنى الثانى ولا
فرق بين البيان والتفسير ولا بين المبين والمفسر وقوله المجمل الخ تعريف
المجمل فى عرفهم وقال فى نفسه ليخرج نحو صل ركعة فانه ليس بمجمل عندهم
لان الركعة المامور بها ليست بمعينة عند الامر والمجمل ينبغى ان يكون معينا

عند المتكلم به قوله واللفظ لا يعينه ليخرج ما كان متعينا عند المتكلم و
اللفظ يدل على التعيين فانه ليس بمجمل واعلم ان لو نصب معينا ليكون
صفة يلزم التناقض بل يجب ان يرفع ليكون خبر مبتدا المحذوف اي هو
معين والنسخة التي عندي نقلتها من تعليقه وهذه اللفظة منسوبة
فيها قوله التاويل الخ تعريف للتاويل وهو يتضح بالمثال فان قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم يحتمل ان يكون المراد من اليد القدرة ويحتمل ان يكون
الجارحة والاحتمال الاول مرجوح بالنسبة الى اللفظ وهو معقوى بالدليل
العقلي بحيث صار راجحا مع ذلك الدليل وهذا الاحتمال المرجوح من حيث
اللفظ الراجح بدليل اخر عقلي او سمعي هو التاويل وانما قال اغلب على
الظن ليشمل ما كان مؤولا بدليل قطعي وظني واعلم ان هذا التعريف
منقول عن الغزالي وهو غير صحيح من وجوه احدها ان التاويل ليس هو
نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه لاجل
الدليل وثانيها انه غير جامع لانه يخرج عنه ما كان بدليل قطعي لانه قال
يصير اغلب على الظن وثالثها انه اما ان يعرف مطلق التاويل سواء
كان

كان مقبولا او غير مقبول لان التاويل ينقسم اليهما كما يقال هذا تاويل
بدليل وهذا بغير دليل او يعرف التاويل المقبول ان كان الاول فلا شك
ان التعريف لا يشمل القسم الاخر الذي بغير دليل فيكون غير جامع وان كان
الثاني فكان عليه ان يقيد بقوله والتاويل الصحيح والصحيح ان يقال ان
مطلق التاويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له وان
اريد تعريف التاويل الصحيح يزاد بدليل يعضده فقوله الظاهر احتراز
عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر وقولنا مع احتماله احتراز
عن صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فان هذين لا يسميان
تاويلا وقولنا بدليل يعضده احتراز عن التاويل عن غير دليل فانه ليس تاويلا
صحيحا وقولنا بدليل يعم القاطع والظني فعلى ذلك تبين ان التاويل لا
يتصور الى النص ولا الى المجمل وانما يتصرف الى الظاهر لا غير
ثم المجمل قد يكون لفظا باعتبار ارادة خلاف الظاهر منه كالعام المخصوص
او لا كالمتواطي والمشترك وقد يكون فعلا باعتبار عدم ما يدل على جهة
وقوعه المجمل اما ان يكون قوليا او فعليا والاول باعتبار الاجمال

عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي الاجمال خلافا للكرخي فانه
احتج بان الحقيقة ليست بمرادة ههنا قطعا لان هذه الاعيان ليست
بمقدورة لنا فيكون المراد هو المجاز بان يضمر تحريم فعل من الافعال
وليس بعض الافعال اولى من بعض فاما ان يضمر الكل فهو محال لكونه
اضمارا من غير حاجة اليه او يتوقف في الكل وهو المطلوب والجواب انا
نسلم ان الحقيقة ليست بمرادة لكن لا نسلم ان اضمار بعض الافعال ليس باولى
من بعض فان العرف يقتضي اضمار الفعل المطلوب من تلك الذات
فالمراد من تحريم الامهات تحريم الاستمتاع منهن ومن تحريم الميتة تحريم
اكلها والذي دل على هذا العرف انه اذا قيل هذا طعام حرام وهذه
المراة حرام يسبق الذهن الى تحريم الاكل وتحريم وطيها وسبق الذهن
دليل الحقيقة وايضا قول النبي صلى الله عليه واله لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها دل على ان تحريم الشحوم
افاد تحريم جميع انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم في البيع والحاصل
انه ان كان ثم عرف باضمار بعض الافعال وجب اضمار ذلك البعض
وان

وان لم يكن وجب اضمار الجميع ولا اجمال على التقديرين
ومنها قوله تعالى وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية لان الباء
اما للتبعيض واما للقدر المشترك بين الجميع والبعض وعلى كلا التقديرين لا اجمال
ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لانه
يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه من غير اولوية وليس المراد بالمجمل
الا ذلك وهذا باطل لان الباء ههنا للتبعيض لانه لو لم تكن له لم يكن
له معنى واللازم باطل لان الاصل حمل ما ورد في كلام الله تعالى على معنى وبيان
الملازمة ان انتفاء سائر المعاني ظاهر سوى التعدية وهي ايضا منتفية
لان المسح يتعدى بنفسه والمتعدي بنفسه الى شيء لم يحتج الى حرف التعدي
الى ذلك الشيء وايضا اذا قال قائل مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي
براس اليتيم يسبق الذهن الى التبعيض وسبق الذهن دليل الوضع واذا
ثبت ذلك فنقول لا يخلو اما ان يثبت مع ذلك الاستعمال في الكل او لا
يثبت فان ثبت وجب ان يحمل اللفظ على القدر المشترك بينهما اي بين
الكل والبعض احترازا من الاشتراك والمجاز وان لم يثبت وجب الحمل

على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مجملا حال كونه مستعملا فى موضوعه
او فى بعض موضوعه او يكون مجملا حال كونه لا مستعملا فى موضوعه
ولا فى بعض موضوعه فالاول ان يكون للفظ معان لم يكن حمله على بعضها
اولى من بعض فيحتاج الى البيان كالمشترك نحو قوله تعالى ثلثة قروء واما
المتواطى فقد جعله المص من هذا القبيل والذى اراه انه ليس بمجمل اذ يجب
حمله على القدر المشترك وح لا اجمال اللهم الا اذا اريد فرد معين من افراده
وح يكون مجملا والثانى ان يكون اللفظ عاما قد خص بمجمل سواء كان متصلا
او منفصلا مثال المتصل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان الله تعالى
قد خص العام الاول بصفة الاحصان والثانى بما استثنى عنه وهما مجملان
محتاجان الى البيان ومثال المنفصل قوله تعالى اقتلوا المشركين وقال
الرسول المراد بعضهم واعلم ان المص اطلق القول فى ذلك وجعل كل العام
المخصوص مجملا سواء خص بمجمل او لا وفيه نظر والثالث الاسماء التى
علم ان حقايقها غير مراده ويكون له مجازان لم يكن احدهما اولى من الثانى

وهذا

وهذا القسم لم يذكره المص صريحا بل ايماء حيث قال او لا كالمتواطى والمشترك
واما الفعل فهو ان الفعل من حيث هو فعل لم يدل على جهة وقوعه
من الوجوب والندب والاباحة ما لم يقترن به ما يدل عليها فالفعل
اذا تجرد عن القرينة يكون مجملا محتاجا الى البيان انه على اى وجه وقع
من وجوهه   البحث الثانى يجوز ورود المجمل فى كلام الله تعالى وكلام
الرسول لامكانه فى الحكمة ووقوعه فيهما   يجوز ورود المجمل فى كلام الله تعالى
وكلام رسوله خلاف القوم قالوا المجمل ان لم يقصد به الافهام فهو عبث
وان قصد فاما ان يبينه او لا والاول مناف للحكمة لكونه تطويلا من غير
فايدة لان التنصيص عليه افصح واسهل والثانى تكليف بما لا يطاق
والجواب انا نختار جوازه مع البيان والحكمة فيه استعداد المكلف للامتثال
فيثاب ولو سلم فعدم الاطلاع على الحكمة لا يدل على عدم الحكمة
البحث الثالث فى اشياء ليست مجملة والظن انها كذلك فمنها التحليل و
التحريم المضافان الى الاعيان خلافا للكرخى لافادتهما المعنى المطلوب فى
تلك الذات   اضافة التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى حرمت

على البعض فيثبت وجوب حمله اما على البعض او على القدر المشترك
وعلى التقديرين لا اجمال   ومنها الفعل المنفي خلافا لابي عبد الله
البصري لان الاضمار لا بد منه واضمار الصحة اولى لانه اقرب مجاز
الى الحقيقة   اختلفوا في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ونحو ذلك
فقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري ان ذلك مجمل لان حرف النفي
دخل على هذه الحقايق مع تحققها فلا بد من اضمار حكم من الاحكام كالصحة
والكمال اذ في اضمار كل احكامها مخالفة الدليل الكثير فيجب الامتناع عنه
والبعض ليس اولى من البعض فيثبت الاجمال ومنع ذلك الباقون وهو
الحق وبيانه يتوقف على مقدمة وهي ان اللفظ اذا ورد من الشارع
وجب حمله على حقيقته الشرعية ان لم يكن فعلى حقيقته العرفية فان لم يكن
فعلى حقيقته اللغوية فان كثرت الحقايق يحمل على حقيقة عينت اليها قرينة
من القراين وان لم يكن قرينة ثبت الاجمال وكذلك اذا تعذر حمله على الحقيقة
ويكون له مجازات يحمل على اقرب مجاز الى تلك الحقيقة فان تساوت
المجازات

المجازات ثبت الاجمال اذا ثبتت هذه المقدمة فنقول وجب حمل هذه
الالفاظ على حقايقها الشرعية ولو سلم تعذر ذلك يحمل على نفي الفايدة
اذ هو المعهود من عرف اللغة كما يقال لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ولو سلم ايضا نفي ذلك يحمل على اقرب مجاز الى الحقيقة وهي نفي الصحة لان
نفي الصحة اشبه شي بنفي الحقيقة وعلى هذه التقادير لا اجمال
ومنها اية السرقة ليست بمجملة في اليد ولا في القطع لان اليد موضوعة
للعضو من المنكب واستعماله في البعض على سبيل المجاز واما القطع فهو
الابانة   اختلفوا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فقال بعضهم انها مجملة من جهة اليد والقطع اما اليد فلانها تطلق
الى المنكب والى المرفق والى الكوع وليس احد الاحتمالات اولى من
الاخر فتكون مجملة واما في القطع فلان القطع يطلق على البينونة وعلى الشق
كما يقال فلان برى القلم فقطع يده وقال اخرون انها ليست مجملة اما
اليد فانها وان اطلقت على ما ذكروه لكنها حقيقة الى المنكب مجاز
فيما دونه ولذلك يصح ان يقال لما دون المنكب بعض اليد فتكون ظاهرا

فى جملة اليد فلا يكون مجملا واما القطع فهو حقيقة للابانة والشق ايضا ابانة
لكن ابانة ذلك الجزء المخصوص وقولهم فلان قطع اليد فى الشق مجاز فى اليد
اطلاق الكل على الجزء والقطع مستعمل فى حقيقته هكذا قيل والذى اراه فيه
انها مجملة من جهة اليد لا من جهة القطع وبيانه ان الحقيقة ههنا غير مراده
بالاتفاق والا وجب القطع الى المنكب فوجب حملها على بعض اليد وليس
البعض اولى من البعض بالنسبة الى اللفظ فثبت الاجمال لعدم الظهور
لا يق انما يثبت الاجمال لو كان البعض بعينه مرادا وهو غير معلوم لانا نقول
لو لم يكن بعينه مرادا لثبت التخيير فى قطع الابعاض ولم يثبت بالاجماع
ومنها قوله صلى الله عليه واله رفع عن امتى الخطا والنسيان لان المراد منه رفع
المواخذه   قال بعضهم ان قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطا والنسيان
وما استكرهوا عليه مجمل لان الخطا ليس بمرفوع عنهم قطعا فوجب ان يكون
المرفوع حكما من الاحكام وتوبره كما تقدم والجواب ان المراد رفع المواخذه
لان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا ينصرف عرفا الى رفع
المواخذه وكذلك اذا قال الرسول عليه السلام وانما انصرف الى رفع المواخذه
فى

تاخير البيان

فى الاحكام الشرعيه بحسب العرف   البحث الرابع فى تاخير البيان
قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والا لزم
تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد منع ابو الحسين
من تاخير البيان فيما له ظاهر قد استعمل فى خلافه وزعم ان البيان الاجمالى
كاف فيه وجوز تاخير البيان فيما ليس له ظاهر الى وقت الحاجة والاشاعره
جوزوا التاخير مطلقا احتج ابو الحسين بان القصد من الخطاب الافهام
والا لكان عبثا فان كان المراد افهام ظاهره مع عدم ارادته كان اغراء
بالجهل وان كان غير ظاهره مع عدم بيانه لزم تكليف ما لا يطاق
يمتنع تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الحاجة بالاتفاق من لم يجوز
تكليف ما لا يطاق واما انه هل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة الى ما قبل ذلك اولم يجز فذهب الجبائيان ومن تبعهما الى المنع
من ذلك الا فى النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه وذهب الاشاعره الى
الجواز مطلقا وذهب ابو الحسين البصرى الى ان المحتاج الى البيان ان
كان له ظاهر غير مراد وهو العام المخصوص والمطلق المقيد والتكرار المنوخ

والاسماء المنقوله الى الشرع والنكره اذا اريد بها شئ معين فلم يجب تاخير
البيان الاجمالي فيه عن وقت الخطاب ولابد من بيانه كان يقول
اعلموا ان هذا الخطاب مخصوص وان هذا الحكم سينسخ ويجوز تاخير البيان
التفصيلي وان لم يكن له ظاهر كالمتواطي والمشترك فجاز ان يتاخر البيانان
الاجمالي والتفصيلي الى وقت الحاجه وهذا التفصيل اختاره من الشافعيه
ابو بكر القفال وابو اسحق المروزي وابو بكر الدقاق وهو اختيار المصنف
واحتج ابو الحسين على مدعاه بان المخاطب اما ان لا يقصد الافهام بخطابه
او يقصد والاول باطل لانه عبث وايض لو جاز ذلك لجاز خطاب العرب
بالزنجي ولما كان هذا باطلا فذلك مثله والثاني اما ان يقصد افهام الظاهر
او غير الظاهر والاول اما ان يريد الظاهر او غير الظاهر والاول خروج
عما نحن فيه لانه ح لم يحتج الى البيان والثاني باطل لانه ح يكون اغراء
على الجهل والثاني ان يقصد افهام غير الظاهر باطل ايض لانه يوجب تكليف
ما لا يطاق واحتجت الاشاعره بان الله تعالى كلف بني اسرائيل
ذبح بقرة معينة لقوله انها بقرة ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم انه تعالى
ما بينها

يبينها لهم حتى سالوا ولقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا
بيانه وثم للتراخي والجواب انهما دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجة و
هو غير جايز اجماعا فلابد من التاويل هاتان حجتان للاشاعره
على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الاولى ان الله تعالى امر بني اسرائيل
بذبح بقرة معينة لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ولم يبينها لهم الا بعد
سؤالهم مرة بعد اخرى والدليل على ان البقره كانت غير معينة قوله تعالى حاكيا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ادع لنا ربك ما لونها وقوله تعالى مجيبا انها
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين انها بقرة
لا ذلول وهذه الكنايات عايدة الى البقره التي امروا بذبحها وذلك يدل
على كونها غير معينة والثانيه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع
قرانه ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي والمهله باتفاق اهل اللغه وذلك هو المطلوب
والجواب ان الايتين كما دلتا بظاهرها على تاخير البيان عن وقت الخطاب
كذلك دلتا على تاخير البيان عن وقت الحاجه كان هذا باطلا بالاجماع
فكذلك ذاك اما الاولى فلان وقت خطابهم بذبح بقرة كانوا محتاجين

الى الذبح فلذلك سالوا سؤ الابعد سؤال واما الثانية فلان الضمير ان عاد الى
بعض القران فلا دلالة فيها على محل النزاع وان عاد الى الجميع دل على جواز
التاخير عن وقت الحاجة ايض ودل ايض على احتياج جميع القران الى بيان
وذلك لم يقل به احد اذا ثبت ذلك فلابد من تاويل الايتين اما الاولى
فنقول ان المامور به فى الحالة الاولى بقرة غير معينة ولذلك اتى بلفظة
بقرة منونة وما كانوا محتاجين الى البيان بل اى بقرة ذبحوها وقع
الامتثال للامر ثم لما سالوا نسخ الله تعالى تلك واوجب بقرة معينة
بالصفات المذكورة وهكذا مروى عن ابن عباس فانه قال لو ذبحوا اى
بقرة ارادوا لاجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم واما الثانية
فنقول لا نسلم ان لفظة ثم للتراخى فى الجمل بل فى المفردات سلمناه لكن لا نسلم
ان المراد تاخير مطلق البيان سواء كان تفصيليا او اجماليا ولم لا يكون المراد
من البيان بيان التفصيل وذلك لا ننكره نحن البحث الخامس يجوز
ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما يخصصه خلافا لابى على وابى
الهذيل لانه يجوز فى المخصوص بدليل العقل وان لم يعلم السامع فى العقل بدلالة

عليه

عليه عندها فكذا هنا وقد سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة
اهل الكتاب الا بعد حين اختلفوا فى انه هل يجوز ان يسمع انه
المكلفين العام المخصوص مع انه لم يسمع ما يخصصه ام لا فقال النظام وابو هاشم
والفقهاء يجوز خلافا لابى على وابى الهذيل واستدل المص على الجواز بوجهين
الاول ان الخصم سلم جواز ذلك اذا كان المخصص هو العقل مع انه يجوز ان لا
يخطر ببال المكلف المخصص فى ذلك الوقت فيجوز فى المخصص بالنقل قياسا عليه
والجامع تمكن المكلف من معرفة المراد فى الصورتين والثانى بالوقوع فان
الله تعالى قال اقتلوا المشركين ولم يسمع المخصص الا فى زمان عمر وهو قوله
صلى الله عليه سنوا بهم سنة اهل الكتاب الفصل السادس فى الافعال
وفيه مباحث الاول ان مذهبنا ان الانبياء معصومون عن الكفر والبدعة
خلافا للفضيلية وعن الكبائر خلافا للحشوية وعن الصغائر عمدا خلافا لجماعة
من المعتزلة وخطا فى التاويل خلافا للجبائى وسهوا خلافا للباقين وبالجملة
فالعصمة واجبة فى كل زمان وقد بينا ذلك فى علم الكلام والحاجة اليه هنا
العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يختار المكلف

فى الافعال

عصمة الانبياء

معه ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهل يكون له قدرة على نقيض اختياره
الحق نعم خلافا لابي الحسن الاشعري لانه لو لم يكن له قدرة لم يستحق المدح في
عصمته ويبطل التكليف في حقه ولم يستحق الثواب وهذه اللوازم باطلة
قطعا ويعضده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي اذا ثبت ذلك فاعلم
ان الناس اختلفوا في عصمة الانبياء فذهبت الشيعة الى انهم معصومون عن
الكفر والبدع خلافا لبعض الخوارج فانهم قالوا يجوز ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر
وخلافا للفضيلية من الخوارج ايضا فانهم اعتقدوا ان كل ذنب فهو كفر وجوزوا
صدور الذنب عن الانبياء وعن الكباير خلافا للحشوية فانهم جوزوا وقوع الكباير
منهم وعن الصغاير عمدا خلافا لبعض المعتزلة فانهم جوزوا ذلك وعن الخطا في
التاويل خلافا للجبائي وعن السهو خلافا لباقي الناس والدليل على عصمتهم عن
جميع ذلك انه لو بعث الله نبيا غير معصوم لناقض غرضه واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان غرضه تعالى من بعثة الرسل ايصال الثواب الى الخلق
بسبب امتثالهم لاوامره ونواهيه والامتثال لا يتم مع تجويز الذنب عليهم وايضا
لو لم يكونوا معصومين لجاز منهم الامر ببعض ما لم يؤمر به والنهي ببعض ما امر به

به وهذا يستلزم رفع الوثوق بالشرايع واما الايات الدالة على ذنبهم ظاهرا فيجب
تاويلها لكونها معارضة للعقل وكل نقل عارضه العقل وجب تاويله لان
ترك العقل لتصحيح النقل يستلزم ابطال النقل والعقل معا لكون النقل فرعا
على العقل ولا يليق بهذا المختصر تاويلها وللمرتضى علم الهدى كتاب مختص بهذا
الشان سماه تنزيه الانبياء وهو في الشهرة كالشمس فعليك بتحصيله البحث
الثاني في وجوب التاسي بالنبي صلى الله عليه واله والحق ذلك خلافا للقوم لنا قوله
تعالى فاتبعوه وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله اذا عرفت هذا فمعنى الاتباع انه صلى الله عليه واله اذا فعل
فعلا على وجه الوجوب يجب علينا ان نفعله على وجه الوجوب وان تنفل به كنا
متعبدين بالتنفل وان فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز
لنا فعله هذا اذا علم وجه الفعل اما اذا لم يعلم فقال ابن سريج انه للوجوب في
حقنا وقال الشافعي للندب وقال مالك للاباحة واكثر المعتزلة على الوقف وهو
الاقرب لان عصمته تنفي القبح عنه والوجوب والندب زايدان بالمشترك هو الجواز
اختلف الاصوليون في وجوب التاسي بالنبي صلى الله عليه واله ومعناه

انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا مثل فعله ام لا وليس الخلاف في الامور الجبلية كالقيام
والقعود ولا فيما علم اختصاصه صلى الله عليه واله به كوجوب صلوة الضحى ووجوب
الوتر ووجوب التهجد والمشاورة والتخيير في نسائه وصوم الوصال والزيادة على
اربع حراير ولا فيما كان بيانا كقوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم فانهما وقعا بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا بل فيما عدا ذلك وهو اما ان يكون صفته معلومة من
الوجوب والندب والاباحة او لا يكون معلومة فالقسم الاول يجب علينا ان
نتاسى به ان كان فعله واجبا كنا متعبدين بوجوبه وان كان مندوبا كنا متعبدين
بنفله وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز فعله وتركه خلافا
لابي علي تلميذ ابي هاشم بن خلاد من المعتزلة فانه قال بالوجوب في العبادات
دون غيرها من المناكحات والمعاملات واحتج ابو الحسين على الوجوب مطلقا
بالقران والاجماع اما القران فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
والتاسي بالغير في افعاله هو ان يفعله على وجه فعله وغيرها من الايات الدالة
على التاسي واما الاجماع فلان الصحابة رجعوا الى افعاله عند الاشتباه كتقبيل الحجر

والقبل

والقبلة للصائم واما اذا لم يعلم وجه الفعل فقد اختلفوا فيه فقال ابن شريح
وابو سعيد انه للوجوب في حقنا وقال الشافعي انه للندب وقال مالك انه للاباحة
وقال الصيرفي واكثر المعتزلة بالوقوف واحتج القايلون بالوجوب بالايات الدالة
على وجوب التاسي وهي سبع ايات مثل ما اتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وبالاجماع فان
الصحابة رجعوا الى افعاله وجوبا وان لم يعلموا انه صلى الله عليه فعلها على وجه
الوجوب كان عمر قبل الحجر الاسود وقال اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا
تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه واله يقبلك ما قبلتك وقال
صلى الله عليه لام سلمة حين سالها سائل عن قبلة الصائم الا اخبرتيه اني
اقبل وانا صائم واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين فسالوا
عايشة فقالت فعلت انا ورسول الله صلى الله عليه ذلك واغتسلنا فرجعوا الى قولها
واحتج اصحاب الندب بان فعله ليس براجح العدم لثبوت عصمته ولا بمتساوي
الوجود والعدم لان الاشتغال بمثله عبث فبقي ان يكون راجح الوجود وكل
راجح الوجود اما واجب او مندوب والوجوب منفي بالاصل فبقي الندب

واحتج اصحاب الاباحة بانه صلى الله عليه اذا فعل فعلا علمنا انه اما متساوي
الطرفين او راجح الوجود والاول مطلوبنا والراجح اما واجب او مندوب
ولا دلالة عليهما والاصل عدمهما فوجب الحمل على القدر المشترك بينهما وهو
الجواز واما الوقف فبالحقيقة عايد الى القول بالاباحة لان التوقف في
الوجوب والندب لا يستلزم التوقف في الجواز بعد ثبوت العصمة قال
البحث الثالث في الترجيح بين القول والفعل اذا ورد خطاب متناول للامة
خاصة ثم فعل صلى الله عليه واله فعلا ينافيه وجب المصير الى القول وان
كان متناولا لنا وله وتراخى فعله صار منسوخا عنه وعنا للتاسي وان تناوله
دوننا كان منسوخا عنه وان كان الفعل متقدما وجب التاسي فان كان
القول متناولا له خاصة كان مخصصا له عن ذلك العموم وان تناول الامة
امة خاصة كان حكم الفعل مختصا به وان كان عاما لنا وله يدل على سقوط
حكم الفعل عنه وعنا وان لم يعلم تقدم احدهما قدم القول لانه اقوى
دلالة من الفعل اقول اذا تعارض قوله وفعله صلى الله عليه فاما ان يعلم
تقدم القول او تقدم الفعل او لا يعلم ذلك فان علم تقدم القول فاما ان
يكون

تعارض القول والفعل

يكون الفعل متعقبا او متراخيا والاول اما ان يكون القول مختصا بنا او
شاملا له ولنا ولا يجوز ان يختص به الا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور
وقته فالاول يجب علينا متابعة القول دون الفعل لانا لو لم نتبعه يلزم
لغو القول بخلاف الفعل فانه اذا لم نتبعه لا يلزم اللغو بل يكون من خواصه
والثاني وهو ان يكون الفعل ~~متراخيا يكون الفعل~~ مخصصا لعموم القول بالنسبة
اليه اي يكون هو صلى الله عليه خارجا عن حكم القول والثاني وهو ان يكون
الفعل متراخيا يكون الفعل ناسخا للقول بالنسبة اليه والينا ايضا بسبب التاسي
ان كان القول شاملا لنا وله وبالنسبة اليه ان اختص به وبالنسبة الينا ان
اختص بنا وان علم تقدم الفعل فاما ان يكون القول متعقبا او متراخيا
فالاول يجب ان يكون القول مخصصا للفعل في حقه خاصة ان اختص القول
به وفي حقنا خاصة ان اختص القول بنا وفي حقه وحقنا ان كان عاما
لنا وله والثاني يجب ان يكون القول ناسخا للفعل في حقه خاصة ان
اختص القول به وفي حقنا خاصة ان اختص بنا وفي حقه وحقنا ان
كان عاما لنا وله واعلم ان لبعض هذه الاقسام لم يذكره المص وانما ذكرته

لم يكن متعبدا بشرع من قبله

لاداء الحصر اليه وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب تقديم القول لانه اقوى دلالة من الفعل غير مستغنية عن القول والمستغني اقوى من المفتقر **قال**

البحث الرابع الحق انه صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل النبوة ولا بعدها والا لاشتهر وافتخر به اهل تلك الملة ولوجب مراجعته من تقدم لو كان متعبدا بعد النبوة ولعلم معاذا عند سواله **اقول** اختلف الناس في ان نبينا صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بشرع من قبله من الانبياء ام لا فقال قوم انه كان متعبدا قبل النبوة وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبدا حال النبوة الا ما استثناه الدليل ثم اختلفوا فقيل كان تعبده بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وانكر الباقون ذلك قبل النبوة وبعدها وهو الذي اختاره المص واستدل عليه بانه لو كان متعبدا بشرع من قبله لاشتهر ذلك ولافتخر به اهل تلك الملة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه كان يجب عليه ح ان يرجع الى علماء تلك الشريعة والاستفتاء منهم والاخذ بقولهم ولو كان الامر كذلك لاشتهر النقل به قياسا على ساير احواله ولافتخر به اهل تلك الشريعة لانه لو لم يكن متعبدا بشريعة احد لاشتهر

ذلك

ذلك لانا نقول انما يجب الاشتهار لشيء وقع على خلاف عادة قومه وقومه ما كانوا على شرع من الشرايع حتى يكون عدم كونه على شريعة احد خلاف عادتهم ولو كان متعبدا بشريعة احد حال النبوة لوجب على علماء الاعصار في ساير الامصار ان يرجعوا عند الاشتباه الى تلك الشريعة لضرورة وجوب التاسي ولما كان اللازم باطلا فالملزوم مثله وايضا كان يجب ان يعلم معاذا حين بعثه قاضيا الى اليمن فانه قال له بم تحكم قال بكتاب الله ق ل فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله قال فان لم تجد قال اجتهد بالراي فلو كان متعبدا بشرع احد من الانبياء لم يصوبه في اخباره عن اجتهاده اذا عدم الحكم في الكتاب والسنة بل قال له ارجع الى تلك الشريعة لوجوب التاسي احتج من قال انه كان متعبدا قبل النبوة بوجهين الاول انه كان يركب الدابة وياكل اللحم ويطوف بالبيت وليس ذلك مستفادا من العقل فبقي ان يكون مستفادا من شرع وهو المطلوب الثاني ان شرع من تقدمه كان عاما فوجب دخوله فيه واحتج من قال انه كان متعبدا بعد النبوة بقوله تعالى فبهداهم اقتده امره ان يقتدي بهدى مضاف اليهم كلهم وبقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى

نوح والنبيين من بعده وقوله ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وجواب هذه الوجوه يطلب من المطولات **قال**

الفصل السابع في النسخ وفيه مباحث الاول في معرفته النسخ في اللغة النقل والتحويل وقيل الابطال وفي عرف الفقهاء رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلفوا فقال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان النسخ لبقي وقال ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان الخطاب الاول انتهاء بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر **اقول** النسخ في اللغة النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب لان الكاتب ينقله الى كتاب اخر وتناسخ الارواح والمواريث وقال ابو الحسين البصري معناه ابطال الشيء ومنه قولهم نسخت الريح اثار القوم اذا ابطلته ونسخت الشمس الظل اذا ابطلت وهو ضعيف لان في الابطال ايضا معنى النقل لان النقل اعم من ان يكون نقل الحال الى محل اخر ونقل المحل من حال الى اخر ولذلك يقال انتقل الشيء الفلاني من صفة الى اخرى فقولهم نسخت الريح اثار القوم اي

اذا ابطلتها اي نقلتها الى صفة اخرى واما في عرف الفقهاء فهو ما ذكره المص قوله رفع الحكم ليتناول الامر والنهي والخبر وقوله الثابت بالخطاب ليخرج رفع الحكم الثابت بالفعل كبراءة الذمة وانما قال بخطاب متراخ عنه لانه لو لم يكن متراخيا لم يكن نسخا بل بيانا وقال على وجه لولاه لكان ثابتا لانه لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا بل بيانا لانتهاء الحكم السابق وفي هذا التعريف نظر لان الناسخ والمنسوخ اعم من ان يكونا خطابين او فعلين فانه كما ينسخ وينسخ حكم الخطاب كذلك ينسخ وينسخ حكم الفعل اذا ثبت ذلك فاعلم انما ذكرناه من ان النسخ رفع قول القاضي ابي بكر وقال الاستاد ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم السابق اي حكم السابق انتهى بذاته في ذلك الوقت وتجدد بعده حكم اخر والخلاف يبنى على ان الضد الطاري هل هو مزيل للضد الباقي او ضد الباقي ينتهي بذاته فيحدث الضد الطاري فالمنكرون لازالة الشيء بضده احتجوا بان الضدين متساويان في القوة فلا يكون احدهما بازالة الاخر اولى من الاخر والجواب انا لا نسلم تساويهما في القوة بل الطاري اقوى لكونه متعلق السبب البحث الثاني في

جوازه اكثر المسلمين على ذلك وخالف فيه ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من
اليهود لنا ان الاحكام منوطة بالمصالح ولا امتناع في كون الوجوب
مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف
بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة وهو المطلوب وقوله تعالى وما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او لان النسخ وقع في شرع اليهود
كتحريم كثير من الحيوان على لسان موسى مع اباحة الجميع على ادم على لسان
نوح وغير ذلك من الاحكام   اتفق المسلمون على جواز النسخ عدا
ابا مسلم الاصفهاني خلافا لليهود فان بعضهم انكره عقلا وسمعا و
بعضهم جوزه سمعا ومنعه عقلا وبعضهم جوزه عقلا ومنعه سمعا واستدل
المص على جوازه عقلا وسمعا بوجوه منها ان احكام الشرع منوطة
بمصالح العباد ومفاسدهم ولا امتناع في العقل ان يكون وجوب الشي
مثلا مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر وح اما ان يامره الله تعالى
به في ساير الاوقات او ينهى عنه في سايرها او يامر به في عصر او وقت
يكون فيه مصلحة وينهى عنه في عصر او وقت يكون فيه مفسدة فيه فالاول

يستلزم

يستلزم الامر بالمفسدة والثاني يستلزم النهي عن المصلحة والثالث هو المط
وهذا بناء على قاعدة المعتزلة ومنها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها وهذه الاية نص على وقوعه فضلا عن الجواز لايق
انها دليل على ابي مسلم فقط لا اليهود لان كون القران كلام الله يتوقف
على صحة النسخ فلو اثبت صحة النسخ بالقران لدار لانا نقول انما يثبت صحة
النسخ بالقران المثبت صحته بقول النبي المثبت نبوته بالادلة القاطعة المذكورة
في الكتب الكلامية فلا دور ومنها ان النسخ لو لم يجز لم يقع في شرعهم لكنه
وقع فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك
انا جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم الله تعالى على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا
من الحيوان وجاء فيه ان الله تعالى امر ادم ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم
ذلك في شريعة من بعده وايضا ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم
على موسى وقومه وكان الختان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد صار واجبا
يوم ولادة الطفل في شرع موسى وكان الجمع بين الاختين مباحا في شريعة

يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة من بعده وللقائل ان يقول ان المرفوع في
هذه الثلثة حكم عقلي ورفع الحكم العقلي ليس بنسخ   واحتجاج اليهود
بقول موسى تمسكوا بالسبت ابدا ضعيف لان التابيد يطلق على الزمان
الطويل كقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان
ابى ثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق
في تلك السنة وايضا تواتر اليهود انقطع لان بخت نصر افناهم الا من شذ
          احتجت اليهود بما نقل عن موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت
ابدا وتمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض والجواب انا نمنع
تواترها لان التواتر يشترط فيه استواء الطرفين والواسطة وليس الامر
كذلك ههنا لان بخت نصر قد افناهم الا قليلا لم يحصل منهم التواتر سلمنا
ذلك جدلا لكن الابد يطلق على الزمان الطويل مبالغة كما جاء في التورية
يستخدم العبد الى اخره وايضا ان البقرة التي امروا بذبحها كان كل سنة
مؤبدا ثم انقطع التعبد به وجاء في السفر الثاني من التورية قربوا الي في
كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لكم ولاحقابكم

اذا

اذا عرفت فالنسخ قد وقع في القران كما في القبلة والاعتداد للوفاة وثبات
الواحد للعشرة ووجوب تقديم الصدقة على النجوى وقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه يريد به من لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله
ولا ياتيه من بعده ما يبطله لما توهمه ابو مسلم من نفي النسخ   لما استدل المص
على جواز النسخ شرع يبين انه واقع في القران فان القبلة اولا كانت بيت
المقدس بدليل قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها ثم نسخ ذلك بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
منسوخ باربعة اشهر وعشرا وكذلك قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين منسوخ بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا
فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وكذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ قال ابو مسلم حكم تلك
القبلة لم يزل بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال وكذلك الاعتداد بالحول
لم يزل بالكلية لان الحامل لو كان مدة حملها حولا كانت عدتها حولا وح يكون

ذلك تخصيصا لا نسخا واما تقديم الصدقة فانما زال لزوال سببه لا بالنسخ
فان سبب التعبد به امتياز المؤمن عن المنافق فلما حصل الغرض زال
الحكم والجواب عن الاول انه لا فرق فيما ذكره بين بيت المقدس وساير
الجهات فالخصوصية التي لها امتاز بيت المقدس عن ساير الجهات قد
زالت بالكلية وعن الثاني ان عدة الحامل عندنا انما تنقضي بابعد الاجلين
اما باربعة اشهر وعشرا او وضع الحمل وعلى هذا التقدير كون السنة مدة العدة
يكون زايلا بالكلية وعن الثالث ان ما ذكره يقتضي ان يكون من عدا علي
عليه السلام منافقا اذ لم يتصدق غيره ولما كان ذلك باطلا فذلك باطل احتج
ابو مسلم على مدعاه بانه لو كان القران منسوخا لكان باطلا واللازم باطل
لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالملزوم مثله والجواب
ان الضمير لمجموع القران والمجموع لا نقول بنسخه سلمنا انسحاب ذلك على
اجزاء القران لكن مراده تعالى انه ليس في كتب الله تعالى السالفة ما يبطله ولا ياتي
من بعده ما يبطله البحث الثالث في نسخ الشيء قبل مضي وقت فعله
ذهب المعتزلة الى بطلانه لاستحالة كون الشيء حسنا وقبيحا في وقت واحد

الامر

والامر بالقبيح والنهي عن الحسن فكذلك الفصل في ذلك الوقت ان كان حسنا
استحال النهي عنه وان كان قبيحا استحال الامر به والاشعرية ذهبوا الى جوازه
لانه تعالى امر ابرهيم عليه السلام بذبح ولده بقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
ثم نسخ عنه بالفدية وهذا عندي اقوى والجواب عن حجة المعتزلة ان الحسن والقبح
كما يوصف الفعل بهما فكذا يلحقان الامر فجاز ان يكون الشيء حسنا لان الامر به
يشتمل على نوع مفسدة فلحقه النسخ باعتبار لحوق قبح الامر لا المامور قالت
المعتزلة لا يجوز نسخ الشيء قبل مجيء وقت فعله كان الشارع قال وقت الصبح
صلوا ركعتين عند غروب الشمس ثم نسخها وقت ظهر ذلك اليوم خلافا
للاشاعرة واحتجت المعتزلة بان الامر بشيء في وقت يستلزم حسن ذلك الشيء
في ذلك الوقت والنهي عن شيء في وقت يستلزم قبح ذلك الشيء في ذلك الوقت
فذلك الفعل المفروض في ذلك اليوم ان كان حسنا يستلزم استحالة النهي
عنه وان كان قبيحا يستلزم استحالة الامر به واحتجت الاشعرية على الجواز
بالوقوع فان الله تعالى امر ابرهيم ان يذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت
الذبح قالت المعتزلة لا نسلم ان الله تعالى امره بذبحه بل امره بمقدمات الذبح

ولذلك قال قد صدقت الرؤيا ولو كان فعل بعض ما امر به لم يكن مصدقا
للرؤيا بل لبعضها سلمناه لكن لا نسلم انه نسخ لجواز انه كلما قطع جزءا من الحلق
وتجاوز الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم من قطعه اذ ليس بطلان الجسوة
جزء الذبح لصحة ان يقال ذبح هذا الحيوان وان لم يمت واعلم انه لما كان
هذا الجواب ضعيفا وكذلك حجتهم عدل المص الى مذهب الاشعرية اذ الحق احق
ان يتبع اما ضعف الجواب فلان ابرهيم لو كان مامورا بالمقدمات وقد اتى
بها لم يحتج الى الفدية لان من اتى بما امر به يجب ان يخرج عن عهدة التكليف
والخارج عن عهدة التكليف لم يحتج الى الفدا وحيث احتاج علمنا انه لم يات
بتمام المامور به وبهذا يتبين ضعف الثاني لانه لو كان ذبحه لكان اتيا بالمامور
به ولم يحتج الى الفداء واما ضعف حجتهم فلانه كما يحسن ويقبح الامر لحكمة
راجعة الى المامور به كذلك يحسن ويقبح لحكمة راجعة الى نفس الامر فان السيد
قد يقول لعبده اذهب الى القرية الفلانية غدا ويكون غرضه من ذلك حصول
الرياضة له في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه
مع انه يعلم انه سيرفع عنه غدا ذلك الفعل وح نقول ان الامر بفعل انما

يحسن

يحسن اذا كان في الامر والمامور به مصلحة ولو كان في المامور به مصلحة ولم
يكن في الامر مصلحة لم يحسن الامر فنقول ان المامور به في مثلنا كان ذا مصلحة
في ذلك الوقت وكذلك الامر في اول الوقت ولذلك امر به فلما صار الامر ذا
مفسدة في الوقت الثاني حسن النهي عنه وان كان المامور به ذا مصلحة
البحث الرابع يجوز نسخ الشيء الى غير بدل كالصدقة امام المناجاة
والى ما هو اثقل ونسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخ الخبر مع تعدد مقتضاه
كقوله عمرت نوحا الف سنة ثم يقول الف سنة الا خمسين عاما ونسخ الامر المقيد
بالتابيد لانه شرطه ونسخ المتواتر السنة بمثله وبخبر الواحد عقلا غير واقع ونسخ
خبر الواحد بمثله وبالتواتر ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة كالحبس في البيوت
خلافا له اما الاجماع فلا ينسخ ولا شرط انعقاده وفات الرسول ولا ينسخ به
لان وقوعه على خلاف النص خطاء يجوز نسخ الشيء الى غير بدل كالصدقة
امام المناجاة فانها كانت واجبة ثم نسخت من غير بدل وكذلك زيارة القبور
كانت محرمة وادخار لحم الاضاحي كان محرما ثم نسخ لا الى بدل خلافا لقوم
احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانها

نص على ان النسخ لا يكون الا الى بدل والجواب لم لا يجوز ان يريد بالاية لفظها
لا حكمها وعلى تقدير التسليم نقول اسقاط التعبد بحكم ايضا اتيان بخير منه و
كذلك يجوز النسخ الى ما هو اثقل منه بدليل الوقوع فان الحبس في البيوت نسخ
بالجلد والرجم ووجوب صوم عاشورا انسخ بصوم رمضان وقال قوم لم يجز لقوله
تعالى نات بخير منها او مثلها والجواب يريد بالخير ما هو اجزل ثوابا لا ما كان
اخف ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم كما روى عن عمر انه كان فيما انزل الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس في قتلاء بير معونة بلغوا
اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضينا وروى ان سورة الاحزاب
كانت تعادل البقرة ويجوز نسخ الحكم دون التلاوة كقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ويجوز نسخ الخبر
مع تعدد مقتضاه سواء كان ماضيا او مستقبلا وعدا او وعيدا وهو مذهب
المرتضى خلافا للجبائيين والقاضي ابي بكر واستدل المص على الجواز بان مدلول
الخبر اذا كان متعددا كقوله عمرت نوحا الف سنة يجوز ان ينسخ بقوله عمرته
الف سنة الا خمسين عاما ويكون الناسخ بيانا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ

تباسا

تباسا على الامر والنهي فيجوز في الجميع اما بالقياس عليه او لعدم القايل بالفرق
احتجوا بان النسخ في الخبر يستلزم الكذب والجواب انه في الامر يوجب
البدا فكل ما اجابوا به فهو جوابنا في الخبر واعلم ان الخلاف انما وقع فيما جاز
تغيره واما الخبر الذي لم يجز تغيره كالاخبار بحدوث العالم فاتفقوا على امتناع
نسخه ويجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد كقوله مثلا افعلوا هذا الفعل ابدا
خلافا لقوم ولنا انه نسخ شي مشروط بكون ذلك الشي واردا على وجه
التابيد لانه لو لم يكن كذلك لم يكن رفعا وشرط الشي لا ينافيه ويجوز نسخ الخبر
بالخبر واقسامه اربعة نسخ المتواتر بالمتواتر ونسخ خبر الواحد بخبر الواحد
ونسخ خبر الواحد بالمتواتر ونسخ المتواتر بالواحد فالثلثة الاول كما جازت بالاتفاق
اتفاق واما الرابع فغير واقع عند الجمهور خلافا لاهل الظاهر واستدلوا
بان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالمتواتر واهل قبا لم سمعوا رسول
الله صلى الله عليه واله يقول الا ان القبلة قد حولت استداروا بمجرد خبره
ولم ينكر النبي صلى الله عليه واله عليهم وايضا ان القران نسخ بالواحد وهو ان
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه منسوخ بما روي

احادا بحرم كل ذي ناب من السباع فالمتواتر اولى والجواب عن الاول المنع من
ان رجوعهم بمجرد الخبر لاحتمال ان يكون لاجل انضمام قرينة من القراين اليه وعن
الثاني يجوز ان يكون المراد لا اجد فيما اوحي الي الان ولا يتناول ما بعد ذلك
وحرمة النهي الوارد بعد ذلك الوقت لا يكون نسخا ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب
باتفاق مجوزي النسخ والدليل عليه ما تقدم من نسخ القبلة والعدة وما ذكره شيخنا
دام ظله من مخالفة الشافعي فيه كانه من زلة قلمه لاني ما وقفت على خلاف فيه
لا له ولا لغيره من مجوزي النسخ ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة خلافا
للشافعي لنا ان الغرض في الزانية كان امساكهن في البيوت لقوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت ثم ان الله تعالى نسخه باية الجلد
ثم ان النبي نسخ الجلد بالرجم واعلم ان ذلك ضعيف اما اولا فلانه يمكن ان يكون
ذلك نسخ القران بمثله نسخت تلاوته لما روي عن عمر كان فيما انزل الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال انه ليس من القران
لما روي عن عمر انه قال لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه
لكتبت الشيخ والشيخة الى اخره على حاشية المصحف لانا نقول قوله انما يدل على

انه

انه ليس من القران الان ولم يدل على انه لم يكن من القران واما ثانيا فلان
الرجم انما نقل عن النبي احادا لا تواترا نعم اجتمعت الامة عليه لكن الاجماع
لا يكون ناسخا واعلم ان الاجماع لا يجوز ان ينسخ وينسخ به اما الاول فلان
شرط انعقاد الاجماع وفات النبي صلى الله عليه واله لانه لو كان حيا وخالف
لم يكن اجماعا لانه سيد المؤمنين وان وافق فالعبرة بقوله وح نقول اما
ان ينسخ الاجماع بالقران او بالسنة او بالاجماع والكل باطل اما الاولان
فلانهما ان كانا موجودين وقت انعقاد الاجماع كان الاجماع على خطا وان
لم يكونا موجودين استحال حدوثهما لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد النبي
صلى الله عليه واله واما الثالث فنقول انعقاد الاجماع الثاني ان لم يكن عن
دليل فهو خطا وان كان عن دليل عاد التقسيم الاول واما الثاني فلان
المنسوخ به اما ان يكون نصا او اجماعا والاول باطل لانه يقتضي وقوع الاجماع
على خلاف النص فيكون خطا وكذا الثاني لما تقدم من انه لا ينسخ
البحث الخامس لا خلاف في ان زيادة عبادة على العبادات ليست بنسخ
للعبادات وزيادة غيرها نسخ عند ابي حنيفة خلافا للشافعي والحق ما قاله

ابو الحسين وهو ان الزيادة لا شك انها تقتضي زوال امر واقله عدمها فاذا كان الزائد حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا والا فلا فان زيادة التغريب تزيل عدمه وهو حكم عقلي مستند الى البراءة الاصلية لان الايجاب المذا شعار فيه بنفي الزائد ولا اثباته اما زيادة ركعة على الصبح فانها ترفع وجوب التشهد عقيب الركعتين فكان ناسخا لهذا الحكم لا للركعتين لان النسخ لا يرد على الافعال ولا لوجوبها ولا لاجزائها لانها كانت مجزيتين والان انما لم يجز لوجوب الثالثة انما يرتفع نفي وجوبها ونفي وجوبها عقلي اتفق الناس على ان زيادة عبادة على العبادات ليست بنسخ وكذلك لو زيدت ثلثة على صلوات الخمس لا يكون نسخا وقال فقهاء العراق من السنة انها نسخ لانها تجعل الصلوة الوسطى غير الوسطى ولا يخفى ضعف ذلك واما زيادة التي لا تكون كذلك فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة انه نسخ وقال الشافعي انه ليس بنسخ وهو قول الجبائيين ومنهم من فصل على وجوه متعددة اقربها قول ابي الحسين وهو ان تلك الزيادة لا بد ان يقتضي زوال امر ولو لم يكن الا عدم ذلك الامر الحاصل قبل

الزيادة

الزيادة ثم ان الزائل بتلك الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا ولا يقبل الزيادة بخبر الواحد وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم نسخا ويقبل الزيادة بخبر الواحد كزيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين انما يزيل عدم وجوب الزائد على الثمانين وهذا العدم كان معلوما بالعقل لا بالشرع لان ايجاب الثمانين اعم من ان يكون مع الزائد او مع عدم الزائد والعام لا دلالة له على الخاص ويجوز قبول خبر الواحد فيه وزيادة ركعة على الركعتين كالصبح قبل التشهد ونسخ لانها مزيلة لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك الوجوب حكم شرعي ولا يجوز قبول خبر الواحد فيه وليس ذلك نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا لوجوبها لان وجوبها لم يزل ولا لاجزائها لانها مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون ركعة اخرى والان لا يجزيان الا مع ركعة وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب ركعة اخرى لم يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها انما حصل بالعقل واما نقصان جزء العبادة فالحق انه ليس نسخا للعبادة لان المقتضي للجزئين ثابت في احد

احديهما لا يقتضي خروج الاخر وكذا شرطها نعم انه نسخ للجزء والشرط اعلم ان صحة عبادة اما ان يتوقف على عبادة اخرى او لا يتوقف فان كان نسخ احديهما لا يقتضي نسخ الاخر بالاتفاق كالصلوة والزكوة مثلا وكذا الاول سواء كان المتوقف عليه جزءا او شرطا وهو مذهب الكرخي وقال عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان الشرط لا يقتضي والدليل على ان نسخ جزء العبادة لا يقتضي نسخ العبادة ان الدليل المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الاخر كسائر ادلة التخصيص والدليل على ان نسخ الشرط لا يقتضي نسخ المشروط انهما عبادتان يصح الاتيان باحديهما دون الاخرى وكل عبادتين شانهما ذلك لم يلزم من نسخ احديهما نسخ الاخرى فنسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلوة بل يكون نسخا لنفي الاجزاء لان الصلوة بغير الطهارة لم تكن مجزية فبعد النسخ صارت مجزية وكذلك يكون نسخ الشرط نسخا لجزئه والا لم يكن نسخا للشرط بل لجزء الشرط وقد فرضناه كذلك وهكذا الحكم في ساير العبادات المركبة الفصل الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول اجماع امة

محمد صلى الله عليه واله

الفصل الثامن

محمد صلى الله عليه واله حق اما على قولنا فظاهر لانا نوجب معصوما في كل زمان وهو سيد الامة فالحجة في قوله واما المخالف فلقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى والتوعد على اتباع سبيل غير المؤمنين يقتضي وجوب اتباع سبيلهم وكقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل ولقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر ولقوله صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي على خطاء هذا الفصل يحتاج الى بيان مقدمة تشتمل على شرح معنى الاجماع لغة وشرعا عندنا وعند مخالفينا فنقول الاجماع في اللغة جاء بمعنيين احدهما العزم على الشيء ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال النبي صلى الله عليه واله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمعوا عليه اي صاروا ذا جمع عليه كقولهم البن الرجل واتمر اذا صار ذا لبن وتمر فيكون للصيرورة التي هي احد المعاني التي جاء عليها باب الافعال واما في اصطلاح فقهاء اهل البيت فهو عبارة عن اتفاق جمع من امة محمد صلى الله عليه واله على امر

تعريف الاجماع

من الامور على وجه يشتمل على قول المعصوم فقولنا جمع من امة محمد اردنا به قدر
المشترك بين جميع الامه وبعضهم سواء كان اكثرهم من اهل الحل والعقد اولم
يكن ومن للتبيين لا للتبعيض وقولنا من امة محمد ليخرج باقي الامم وقولنا
على امر من الامور ليشمل الامور العقليه والشرعيه واللغويه وقولنا على وجه
يشتمل على قول المعصوم ليخرج الاجماع الذي لم يشتمل على قول المعصوم فانه
ليس بحجة عندنا واما في اصطلاح الجمهور فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل و
العقد من امة محمد على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او في القول والفعل الدالين على الاعتقاد والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون
والفرق بين الاجماع اللغوي والشرعي فرق ما بين العام والخاص والفرق
بين الشرعيين ان كلا منهما اعم من الاخر من وجه دون وجه لصدقهما الاتفاق
على اتفاق جميع اهل الحل والعقد على شيء وصدق الثاني دون الاول على
اتفاقهم على وجه لا يشتمل على قول المعصوم وصدق الاول دون الثاني على
اتفاق بعض اهل الحل والعقد على وجه يشتمل على قول المعصوم اذا ثبت
ذلك فاعلم ان اجماع امة محمد على شيء حق وحجة عندنا وعندهم لكن وقع الخلاف
فى تعليل

في هذا التعبير نظر لان الكتاب الله
ابعد ل على الاربعون على الاحكام نزلوا فيه بالاطلاق

فى تعليل كونه حجة فعندنا لكونه مشتملا على قول معصوم لما علم من قاعدتنا
من امتناع خلو دار التكليف عن امام معصوم وعندهم بالنقل وهو من
وجوه منها ما احتج به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وجه الدلاله ان الله توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فيكون اتباع
غير سبيل المؤمنين حراما ويلزم منه ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا
ضرورة انه لا خروج من القسمين وانما قلنا انه توعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين لانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو
مشاقة الرسول كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك و
الاعتراض عليه ان الظاهر من الايه ان اتباع غير سبيل المؤمنين هو اتباع
سبيل الكافرين لان الايه نزلت في رجل ارتد عن الاسلام ولذلك قال من
بعد ما تبين له الهدى كانه قال ومن يشاقق الرسول ويكفر بعد الايمان
نوله ما تولى واين ذلك من الاجماع وهب ان ذلك ليس بظاهر فلا اقل ان لا

يكون مرجوحا وحينئذ يكون الايه مجمله فكيف يستدل بها ومنها قوله تعالى و
كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا
ووجه الاحتجاج به ان الله تعالى وصف الامه بالوسط والوسط بمعنى العدل
هيهنا بنقل اهل اللغه ويدل عليه قول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم
اذا نزلت احدى الليالي بمعظم فوجب ان يكون كل ما اختاروه حقا والا لم يكونوا
عدولا والاعتراض عليه ان هذا الحكم اما ان يكون لهم في الاخرة او الدنيا
والاول لا فايدة لهم فيه والثاني اما ان يكون هذا الحكم ثابتا للكل او للواحد
او للبعض دون البعض والاول اما ان يكون ثابتا للكل الموجودين في ذلك
الزمان اولهم ولغيرهم ممن سيوجد بعدهم والاول لا ينفعهم لان هؤلاء الموجودين
بعض اولئك وكذا الثاني لان الموجودين في كل عصر حينئذ بعضهم ولا يلزم عندهم
من حصول هذا الحكم للجميع حصوله لبعضهم وايضا ان الضمير في قوله لتكونوا لا بد
ان يعود الى المخاطبين الموصوفين بالعداله فلو كان المراد جميع الامه وجب
ان يعود الضمير ايضا اليهم على سبيل الجمع وحينئذ ليت شعري ان الشهاده على
من تكون واما القسم الثاني فبطلانه معلوم ضرورة لان كل واحد من الامه
ليس

ليس بعدل لوجود الفساق ضرورة فبقي الثالث وهو ان يكونوا بعض الامه
وهو الحق وحينئذ اما ان يكون ذلك البعض هم المعصومون فقط او هم مع
غيرهم من المؤمنين الموصوفين بصفة العدل او يكون المراد جعلنا بعضكم
عدولا ليشهدوا على الناس كما هو الواقع ولا باس بان يسمى الكل باسم بعضهم فان
قلت اجراء الامه على بعض الامه خلاف الظاهر قلنا هذا مشترك الالتزام
لان الظاهر وصف كل واحد من الامه بالعداله وليس الامر عليه وحينئذ ليس
حملها على مطلوبكم باولى مما قلناه ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الدلاله ان لام الجنس تقتضي الاستغراق
فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا لو
كانوا قد اجمعوا على منكر وحينئذ كانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو
خلاف مقتضى الايه والاعتراض عليه المنع من كون اللام في اسم الجنس للاستغراق
وعلى تقدير التسليم يحتمل قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر حالا من
قوله كنتم خير امة وحينئذ يكون خيريتهم مقيدة بالامر بكل المعروف والنهي عن
كل المنكر لا مطلقا وحينئذ لا يلزم مطلوبكم او يحمل الامه على المعصومين لان الذي

يامر بكل معروف وينهى عن كل منكر لايكون الا معصوما وهو مذهبنا او
يكون الكلام من جملة ما ورد الامر بصورة الخبر كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والمعنى وامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر
والذي يدل على ذلك فتعذر حمله على الخبر لانه لو كان لكانت احتمالات اربع
ان يكون كل الامه آمرين بكل المعروف وناهين عن كل المنكر و ان
يكون كلهم امرين ببعض المعروف وناهين عن بعض المنكر و ان يكون
بعضهم امرا ببعض المعروف ناهيا عن بعض المنكر و ان يكون بعضهم
امرا بكل المعروف ناهيا عن كل المنكر والاولان يبطلان بما علم ضرورة
ان بعض اشخاص الامه لم يتصف بتينك الصفتين والثالث يبطل
بما ذهبتم ان اللام للاستغراق وان الايه خرج مخرج المدح للامه وعلى هذا
التقدير لم يبق لهم مدح ضرورة ان كل امة من الامم كان فيهم من يامر ببعض
المعروف وينهى عن بعض المنكر واما الرابع فان صح حمل ذلك البعض على
الائمة المعصومين كما ذهب اليه اصحابنا فهو ذلك وان لم يصح ثبت تعذر
حمل الكلام على الخبر فوجب ان يحمل على الامر ان قيل يجوز ان يكون المخاطب بهذا

الخطاب

الخطاب مجموع الامه بمعنى ان فيهم من يفعل ذلك كما يقول الملك لعسكره انتم
خير عسكر في الدنيا تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه
ان الملك وصف كل واحد من احاد العسكر بذلك بل انه وصف المجموع بذلك
بمعنى ان في العسكر من هو كذلك قلنا هذا صحيح لكنا نقول ان الذين يفعلون
ذلك هم المعصومون ان قيل لفظ الامه للنبي والامام في كل عصر واحد فكيف
يحمل عليه قلنا ان اخذ الامه بحيث يشمل الموجودين والمعدومين فيدخل
فيهم كل الائمه المعصومين ولا اشكال ح وان خصصت بالموجودين يكون المراد
بالامه الامام كقوله تعالى ان ابرهيم كان امة ومنها ما نقل عن النبي صلى الله عليه
من اخبار مختلفة اللفظ متقاربة المعنى كقوله لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله
على الجماعه وسالت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها وغير ذلك
من الاخبار ثم منهم من ادعى التواتر في ذلك اما من حيث اللفظ او من
حيث المعنى اما الاول فهو انا وان لم نقطع بصدق كل واحد بعينه من هذه
الاخبار الا انا نقطع بصدق واحد غير معين منها اذ من المستحيل ان
يكون كلها كاذبه واذا صدق ثبت المطلوب واما الثاني فهو ان هذه

الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى واحد فذلك المشترك يصير مرويا
بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك منقولا بالتواتر وهذان ضعيفان
اما الاول فلانه مبني على كون كل واحد من تلك الاخبار مفيدا لكون الاجماع حجة
وليس الامر كذلك فان في تلك الاخبار ما لا يدل عليه واما الثاني فان ارادوا
ان ذلك المعنى المشترك هو كون الاجماع حجة فكانهم قالوا نقل بالتواتر ان الاجماع
حجة ومعلوم انه ليس كذلك والا لكان العلم بكون الاجماع حجة يجري مجرى
العلم بوجود غزوة تبوك واحد وسخاوة حاتم ولم يقع الخلاف فيه ولم يحتاجوا
الى الاستدلال بعد تصحيح متن الخبر واللوازم كلها باطلة فالملزوم مثله وان
ارادوا ان هذه الاخبار مشتركة في معنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد لهم من
افادة تصور ذلك المعنى اذ التصديق مسبوق بالتصور ثم اقامة البرهان
على كونه مقتضيا لكون الاجماع حجة ولم يفعلوا ذلك ومنهم من اقر بعدم كونها
متواترة لكن قال لا يمكن النزاع في كونها مفيدة للظن فنقول انها تدل على
ان الاجماع حجة فيحصل ح ظن كون الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب
العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب البحث الثاني لا يجوز

احداث

لايجوز احداث في الثالث
الا تفصيل

احداث قول ثالث ان لزم منه ابطال ما اجمعوا عليه كالجد قيل له المال وقيل
بمقاسمة الاخ فحرمانه باطل وان لم يستلزم بطلان الاجماع جاز لعدم المانع
اختلفوا فيما اذا اختلفت الامه على قولين بمعنى ان بعضهم قال بقول
والبعض الاخر بالقول الاخر هل يجوز احداث قول ثالث ام لا فقال الاكثرون
لم يجز وهو مذهب الشيخ الطوسي منا وقال كثير من المتاخرين بالتفصيل
وهو اختيار المص وذلك ان القول الثالث ان رفع ما اتفق الفريقان
عليه لم يجز احداثه والا جاز لعدم المانع مثال الاول ان الامه اختلفوا في الجد
مع الاخ في الارث فقال بعضهم المال كله للجد وقال اخرون المال لهما
يقتسمانه فالقول بان المال كله للاخ ويكون الجد محروما قول يرفع الاجماع
لانهم اجمعوا على ان للجد حظا من المال والخلاف لم يقع الا في الزايد وكذلك
اختلفوا في اشتراط النيه في الطهاره فقال قوم يشترط في البعض دون
البعض وقال اخرون يشترط في الجميع فالقول بعدم اشتراط النيه في الجميع
قول رافع للاجماع فلم يجز ومثال الثاني فسخ النكاح بالعيوب الخمسه وهي
الجذام والجنون والبرص والرتق والقرن في الزوجه والجب والعنه في الزوج

فقال قوم ينسخ بها اجمع وقال اخرون لا ينسخ بها اجمع فمن قال بنسخ البعض
دون البعض لا يكون قوله رافعا للاجماع بل يوافق كلا من الفريقين في البعض
دون البعض وكذا اختلفوا في الابوين مع الزوج فقال بعضهم للزوج
نصف الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي وقال اخرون للام ثلث
الباقي اي ثلث ما بقي بعد اخراج نصيب الزوج وللاب الباقي وكذلك الخلاف
لو كان مكان الزوج زوجة فمن قال للام ثلث الاصل مع الزوج قال لها ايضا
ثلث الاصل مع الزوجة ومن قال لها ثلث الباقي معه قال ايضا لها ثلث
الباقي معها فلو قيل للام ثلث الاصل مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة
او بالعكس كان قولا ثالثا غير رافع للاجماع ولو لم تفصل الامة بين
المسئلتين فان نصوا على عدم جواز الفصل وكذا ان علم اتحاد طريقة الحكم في عدم التفصيل بين المسئلتين
في المسئلتين كالعمة والخالة على ارثهما كونهما من ذوي الارحام فمن ورث
احدهما ورث الاخرى ومن منع احدهما منع الاخرى وان لم يكن كذلك جاز
اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين بل جمعوا بينهما في حكم من الاحكام الخمسة
فهل لمن بعدهم ان يفصلوا بينهما ويخصوا احدهما بحكم والاخرى بحكم اخر

ام لا والحق التفصيل وهو ان يقال الاولون اما ان ينصوا على عدم الفصل
بينهما او لم ينصوا فالاول لم يجز لمن بعدهم الفصل بينهما بل متى دل دليل في
احدهما على تحليل او تحريم وجب ان يكون الحال في الاخرى كذلك والا لزم
مخالفة الاجماع والثاني اما ان يعلم ان طريقة الحكم في المسئلتين واحد او
لا يعلم فان كان الاول لم يجز ايضا الفصل بينهما والا لزم مخالفة الاجماع مثاله
من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى وانما جمعوا
بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوي الارحام فلم يجز لمن بعدهم ان يمنع احدهما
من الارث دون الاخرى الا ان هذا الاجماع اضعف من ساير الاجماعات
وان كان الثاني فالحق جواز الفصل لمن بعدهم اذ لا يلزم فيه مخالفة الاجماع
لا في الحكم ولا في علة الحكم ولانه لو امتنع الفرق لكان من وافق الشافعي
في مسئلة لدليل وجب عليه ان يوافقه في جميع المسائل احتج المانعون من
الفصل مطلقا بان بعض الامة اذا قال بالتحريم في المسئلتين والاخرون
بالتحليل فيهما فقد اتفقوا على عدم الفصل بينهما فالفصل بينهما خلاف الاجماع
والجواب انكم ان عنيتم بذلك انهم نصوا على عدم الفصل فليس بمحل النزاع

وذكر الامام انه ضعيف جدا

61

وان عنيتم به ان كل من قال باحدى المسئلتين فقد قال بالاخرى فلا نسلم
انه يمنع من الفصل فانه عين محل النزاع البحث الثالث يجوز الاتفاق
بعد الخلاف فاذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول انعقد
الاجماع ولو اجمع اهل العصر على حكم بعد اختلافهم على قولين انعقد ايضا و
انقراض العصر غير معتبر لتناول ادلة الاجماع مع عدم الانقراض
يجوز ان تجمع الامة في مسئلة بعد ان اختلفوا فيها خلافا للصيرفي لنا الوقوع
فان الصحابة اختلفوا في بيع امهات الاولاد والتابعون اجمعوا على
المنع واذا كان للعصر الاول قولان يجوز للعصر الثاني ان يتفقوا على احد
ذينك القولين وينعقد الاجماع خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء
الشافعية والحنفية لنا ان ما عليه العصر الثاني تتناوله ادلة الاجماع فيكون
حقا احتج الخصم بوجوه منها ان في ضمن اختلاف العصر الاول الاتفاق
على جواز الاخذ بايهما اريد فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني لزم نسخ
الاجماع بالاجماع وهو باطل كما تقدم ومنها ان اتفاق العصر الثاني
اما ان يكون لا عن دليل وهو باطل او عن دليل وهو ايضا باطل والا لما

خفي

في الاتفاق بعد الاختلاف

62

خفي على العصر الاول ومنها لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف
حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم
حجة بالموت ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم
حجة والجواب عن الاول ان اتفاقهم على ذلك الجواز كان مشروطا بعدم
طرق الاجماع فاذا طرأ الاجماع زال شرط الاجماع الاول فزال الاجماع و
ح لا يلزم نسخ الاجماع بالاجماع وعن الثاني ان اتفاقهم لا بد ان يكون
بدليل ويجوز ان يخفى الدليل على بعض الامة لا على كلهم وعن الثالث انا
لا نقول ان قولهم حجة بالموت بل نقول بموت احدى الطائفتين يتبين
ان قول الطائفة الاخرى حجة لاندراج قولهم تحت ادلة الاجماع وعن الرابع انه ينتقض
ان لا يكون اتفاق العصر الثاني اذا لم يكن مسبوقا بالخلاف حجة وان لا يكون اجماع
الصحابة فقط حجة والخصم لا يقول به وكذلك لو اختلف اهل العصر على قولين
ثم رجعوا الى قول واحد منهما اختلفوا في انعقاد الاجماع فمن قال بانعقاد
الاجماع في المسئلتين السالفتين قال بالانعقاد ههنا على سبيل الاولى لانه كان
للخصم هناك ان يقول المجمعون ليسوا كل الامة وليس ذلك ههنا لان المتفقين

فههنا هم المخالفون والمنكرون لانعقاد الاجماع هناك اختلفوا ههنا
وقد تقدم شبههم والجواب عنها واعلم انه لا يشترط انقراض العصر في انعقاد
الاجماع اي اذا اتفق اهل العصر على حكم كان حجة وان لم ينقرضوا خلافا لاحمد بن
حنبل وابن فورك لنا ان ادلة الاجماع يتناولهم وان لم ينقرضوا لدخول المعصوم
فيهم ولانهم كل المؤمنين وايضا لو اشترط انقراض العصر لم ينعقد اجماع اصلا واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه ما من عصر اتفق اهله على مسئلة الا ويوجد
في زمانهم بعض العصر الثاني ويحصل التلاحق والتداخل فلو جوز للاحقين
المخالفة لم ينعقد الاجماع اصلا واستضعف بعض المتاخرين هذه الحجة بان
المراد انقراض عصر الاولين الموجودين عند حدوث الواقعة واعتبار موافقة
من ادرك ذلك الوقت من المجتهدين لا من ادرك عصرهم او نقول لا مدخل
للاحق في الاجماع وان كان الانقراض شرطا وفائدة الاشتراط ظهور فكر او
تحصيل اجتهاد المجتهدين الاولين فيكون الخلاف منهم سائغا بخلاف التابعين
ولو قال بعض اهل العصر قولا وسكت الحاضرون فالحق انه ليس باجماع
لاحتمال السكوت غير الرضا ولو قال بعض الصحابة قولا ولم يوجد له خلاف
لم يكن

لم يكن اجماعا   اذا قال بعض اهل العصر قولا وسكت الباقون اختلفوا
فيه فقال الجبائي انه اجماع وحجة وقال الشافعي في احدى الروايتين عنه ليس
باجماع ولا حجة وقال ابو هاشم ليس باجماع ولكنه حجة وقال ابو هريرة من اصحاب
الشافعي ان كان القول فتيا فهو اجماع وحجة وان كان حكما لم يكن اجماعا ولا
حجة احتج المصنف على انه ليس باجماع ولا حجة بان السكوت كما يحتمل الرضا والموافقة
يحتمل وجوها اخر ومع الاحتمال لم يكن الجزم بل ولا الظن وتلك الوجوه ان يكون
الساكت قد وقر القايل او هابه كما روي ان ابن عباس وافق عمر في مسئلة العول و
اظهر الخلاف بعده وقال هبته وكان مهيبا او انه لم يجتهد فيه فلم يجز له الانكار
او انه اجتهد لكنه لم يصل الى الحكم فتوقف او انه اجتهد ووصل الى حكم لكنه
ينتظر الفرصة او انه راى ان كل مجتهد مصيب او انه يعلم ان غيره انكر عليه
وكفاه المؤنة قال بعض المتاخرين ان هذه الاحتمالات خلاف الظاهر لان
عادتهم الانكار على المخالف وهو ضعيف واعلم انه اذا قال بعض الصحابة
قولا ولم يوجد له مخالف لم يكن اجماعا لان ذلك اما ان يكون مما تعم به البلوى
او لا فالاول لا بد ان يكون للباقين فيه قول اما مخالف او موافق وان لم يظهر

يجري ذلك مجرى السكوت وقد تقدم ذلك والثاني يحتمل ان لا يكون للباقين
فيه قول وحينئذ لم يكن اجماعا   واجماع اهل المدينة
ليس بحجة خلافا لمالك لانهم
بعض المؤمنين   واما اجماع اهل
ذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة وحدهم حجة وخالفه الجمهور
في ذلك واستدل المصنف على عدم كونه حجة انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم
ادلة الاجماع المتقدمة وهذا ضعيف لان عدم دلالة ادلة معينة على حكم لا يدل على
عدم ذلك الحكم لجواز اثباته بدليل اخر وهو ما استدل به من نصره بقوله عليه السلام
ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنهم
وقد طعن في هذا الدليل بوجوه ضعيفة والحق في جوابه ان يقال ان الخبر ان لم
يحمل على العموم اي على نفيها جميع الاخباث فلم يكن فيه دلالة على نفي خبث
الخطا وان حمل على العموم يقتضي ان يكون كل واحد منهم معصوما لا يصدر عنهم
ذنب البتة لان الذنب ايضا خبث ولا قايل به ونصر بعض المتاخرين هذا المذهب
بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الاحقين بالاجتهاد
لا يجمعون

لا يجمعون الا على راجح وذلك يوجب رجحان قولهم   واما اجماع العترة
فانه حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولقوله صلى الله عليه وآله اني تارك ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي   هذه المسئلة اصل عظيم يبنى مذهب الشيعة عليها ولا باس
ان استقصي الكلام فيها واتكلم فيها ما لم يتكلم به غيري من الشيعة سؤالا و
جوابا فاقول اجماع العترة بل قول كل واحد منهم حجة ويدل عليه الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا ووجه الدلالة ان الله اخبر بانتفاء الرجس عن اهل البيت واهل البيت
علي وفاطمة والحسن والحسين ويدل عليه انه لما نزلت هذه الاية ادار النبي صلى
الله عليه وآله الكساء على هؤلاء وقال هؤلاء اهل بيتي والخطا والضلال من الرجس
فواجب ان يكون منفيا عنهم لا يقال ان الاية نزلت في زوجات النبي صلى الله عليه
لقصد دفع التهمة عنهن واسناد الاعيب بالنظر اليهن ويدل عليه ما قبل الاية
وما بعدها وهو قوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن
بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا الى قوله وقرن في بيوتكن

ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله
انما يريد الله الاية وايضا ان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه ببعض
الناس خلاف الاصل ثم ان الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت ولا يمنع من
كون نسائه صلى الله عليه من اهل البيت ويدل عليه ما قبل الاية والخبر فانه روى
عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه واله الست من اهل البيت قال
بلى ان شاء الله ان قلتم لو كان المراد باهل البيت الزوجات لقال عنكن ويطهركن قلنا
انما قال بلفظ التذكير لانه ادخل الذكور فيهن في هذا الحكم فغلب التذكير على التانيث
في العبارة كما هو القاعدة المشهورة للعرب سلمنا اختصاص اهل البيت بمن ذكرتم
لكن لا يلزم منه كونهم مطهرين عن الرجس لان الاية تفيد ارادة التطهير وعندكم لا
يلزم من ارادة الله شيئا وقوع ذلك الشيء فانه اراد الايمان من الكافر الذي مات
على كفره ولم يقع سلمنا ذلك لكن لا نم انها مطهرين عن كل الرجس لان الواحد
المعرف باللام لم يعم كما تقدم لانا نقول ان ما قبل الاية وان كان مختصا بالزوجات
لكن الاية مختصة بالمذكورين لان الخطاب بلفظ الذكور وقد تقدم في هذا الكتاب
ان اللفظ اذا كان ذا علامة التذكير يجب حمله على المذكر قولا ان العرب تغلب
التذكر

التذكير قلنا مجاز والاصل عدمه ولو لم يكن الدليل على ارادة الذكور غير اللفظ
لكفى فكيف اذا وجد دليل خارج اللفظ وهو الخبر المذكور وكون ما قبل الاية
مختصا بالزوجات لم يمنع من كون الاية مختصة بهؤلاء لان العدول من جملة
الى اخرى في الخطاب جائز قوله اهل البيت في اللغة مختص بهن قلنا ممنوع و
على تقدير ثبوته فالنقل جائز يجب ارتكابه بالدليل والدليل موجود وهو الخبر
المذكور وكون الخطاب بلفظ التذكير قوله الخبر اثبت كون اولئك اهل البيت
ولا يمنع من كون نسائه من اهل البيت قلنا بل يمنع لان في الشاهد لو قال ملك
لبعض خواصه اني اريد ان اخص اهل بيتك بالاكرام والانعام فجمع ذلك الرجل
جماعة بين يديه ويقول هؤلاء اهل بيتي يفيد قطعا ان غيرهم ليس من اهل بيته
قوله يدل عليه ما قبل الاية والخبر قلنا اما الاية فقد اجبنا عنه واما الخبر فيمكن انها
قد طلبت بذلك شرفا ومنزلة اذ هي التي روت الخبر لا غير وعلى تقدير صحتها
يمكن ان يكون النبي صلى الله عليه واله جبر قلبها بذلك وان لم تكن من اهل البيت
ولم يلزم الكذب لتعليقها بالمشية فلعل الله تعالى لم يرد كونها منهم قوله الاية
تفيد ارادة التطهير قلنا صحيح الا ان ارادته سبب لفعله لا لفعل غيره فالحق
السبب واراد السبب بخلاف ارادة الايمان من الكافر فانه ارادة لفعل غيره

ولا يجب وقوع ذلك عندنا قوله الواحد المعرف لم يعم قلنا بل يعم في النفي
لانه تعالى حكم باذهاب ماهية الرجس واذهاب ماهية الرجس يقتضي
اذهاب ساير افرادها اذ لو بقي فرد منها لكانت الماهية جزوا منه فتكون
الماهية باقية وقد فرضناها مرتفعة هذا خلف ثم نقول الاية اما ان لا تتناول
الزوجات من حيث اللغة او عرفا وليس فالاول مطلوبنا والثاني اما ان يكون
الخبر الذي رويناه متواترا او احادا فالاول يجب تخصيصها به اجماعا وكذا
الثاني على الاصح كما تقدم ونقول المراد باذهاب الرجس اما ان يكون اذهاب
الريبة والتهمة كما قالوه او ما قلناه من اذهاب الخطا والضلال وامثال ذلك
او لا هذا ولا ذاك والثاني مطلوبنا والثالث مدفوع بالاجماع والاول باطل
لان الذكور لا بد من دخولهم بالاتفاق ولا ريبة ولا تهمة فيهم قالوا انما وجه الخطاب
اليهم كلهم بمعنى ان فيهم من يمكن ان يلحق به الريبة كما يقال للجماعة فيهم من يفعل
فعلا موجبا للريبة لا تفعلوا ذلك فاني اريد بهذا النهي زوال الريبة عنكم
وان لم يمكن لحوق الريبة بهم كلهم قلنا اذا جوزتم ذلك فلنجوز ان لا يدخل
الزوجات ايضا في الخطاب ويكون المراد اذهاب انواع الرجس عن
بعضهم وان كان الخطاب للجميع واما السنة فهي قوله صلى الله عليه واله اني
تارك

تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اعلم اولا
ان هذا الخبر يروى على وجهين من حيث اللفظ احدهما هذا والاخر اني
تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي فعلى
الاول ما موصولة وان شرطية والجملة الشرطية صلة ما والصلة مع موصولها
منصوبة المحل بتارك وكتاب الله وعترتي بدلان من الموصول او عطف
بيان وعلى الثاني ما مصدرية بمعنى المدة متعلقة بتضلوا وان زايدة والتقدير
اني تارك فيكم الثقلين لن تضلوا مدة تمسككم بهما وكتاب الله وعترتي بدلان
من الثقلين او عطفا بيان ووجه الدلالة على المطلوب ان الخبر دل على ان التمسك
بهم في ساير الاحكام لن يضل ويلزم منه انهم ايضا لن يضلوا فدل على عصمتهم
لا يقال انه من الاخبار الاحاد وانتم قد منعتم من وجوب العمل بالخبر الواحد
سلمناه لكن لا نسلم ان الثقلين هما الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة لما
روى انه قال كتاب الله وسنتي سلمناه لكن لم لا يجوز حمله على اوليتهم في
خصهم بذلك لانهم اخبر بحاله من اقواله واحواله سلمناه لكن انما يدل الخبر على
ان التمسك بهما لن يضل لا الذي يتمسك بالعترة وحدها سلمناه لكنه
معارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة

الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وبقوله اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم من الحميرا وليس العمل بما
ذكرتموه اولى مما ذكرناه لانا نجيب عن الاول بان الخبر متواتر يفيد للعلم صحيح
اذ الامة اتفقوا على قبوله بعضهم للاستدلال به على ان اجماعهم حجة وبعضهم
للاستدلال به على فضيلتهم وانكار ذلك مكابرة وعلى تقدير كونه من الاحاد
لا يضرنا ذلك لانا نعمل بالخبر الواحد وانما يمنع من العمل بخبر الواحد بعض اصحابنا
لا كلهم وعن الثاني انه كيف يمكن حملهم الثقلين على الكتاب والسنة مع
التصريح بالعترة والخبر الذي رووه نمنع صحته وعلى تقدير صحته نحن نقول
بمقتضاه ولا منافاة بينه وبين كون العترة ثقلا لا يصل التمسك بهم لجواز
اتصافهم بهذه الصفة وعن الثالث ان حمله على ما رواه تخصيص من غير
دليل وعن الرابع ان الظاهر اتصاف كل واحد من الكتاب والعترة
بالصفة المذكورة لجعله كل واحد منهما ثقلا وعن الخامس ان هذه الاخبار
ليست في قوة الدلالة على المطلوب كخبرنا وايضا لا قايل الا ان يكون اجماع
هولاء حجة فوجب حمله على غير ذلك والذين قالوا ان اجماع الصحابة او
الائمة الاربعة او الشيخين حجة انقرضوا وكفى بانقراضهم دليلا على بطلان مقالتهم

قال

البحث الرابع لا يجوز الاجماع الا عن دليل والا لزم الخطا على كل الامة
لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة خلافا لقوم جوزوا صدوره
عن تخبت لنا ان القول في الدين من غير دلالة ولا امارة خطاء وكل ما كان
خطاء فهو منفي عن جميع الامة ويحصل من المقدمتين المطلوب قالوا لو لم يكن
الاجماع الا عن دلالة او امارة لكانت الحجة تلك الدلالة والامارة ولسقط فايدة
الاجماع وايضا اجماعهم على بيع المعاطاة لا عن دلالة ولا امارة والجواب عن
الاول انه ينفي الاجماع مطلقا والخصم لا يقول به وفايدة الاجماع انه كاشف
عن الدليل وقايم بمؤنة وجه دلالته وعن الثاني ان عدم العلم بطريق الاجماع
لا يدل على عدم الطريق   وهل يعتبر قول العوام في الاجماع الحق عدمه
لان قول العامي لا دليل فيكون خطاء فلو كان قول العالم خطا لزم اجماع
الامة على الخطا ولا عبرة بقول الفقيه في مسائل الكلام ولا بالمتكلم في مسائل الفقه
ولا بقول الحافظ في المذاهب والاحكام اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لانهم
كالعوام في ما لا يتمكنوا من الاجتهاد فيه ويعتبر قول الاصولي في الاحكام
اذا كان متمكنا من الاجتهاد فيها وان لم يكن حافظا لها   لا يعتبر قول

العامة في المجمعين خلافا للقاضي ابي بكر لانه لو فرض مخالفة العامي للمجتهدين
يكون قول العامي خطاء لانه قول في الدين من غير دليل وح يجب ان يكون
قول المجتهدين حقا والا لزم اتفاق الامة على الخطا وهو المطلوب وايضا
اجمعت الصحابة خواصهم وعوامهم على عدم اعتبار قول العامي في الاجماع
احتج الخصم بانهم داخلون تحت المؤمنين والامة فوجب اعتبار قولهم والجواب
ان وجوب متابعة كل الامة لا يقتضي وجوب متابعة غير مجتهديهم والدليل
الذي ذكرناه دل على وجوب متابعتهم واما العلماء فاهل كل فن يعتبر قوله
في الاجماع الواقع في ذلك الفن لا في فن غيره فلا اعتبار بقول الفقيه
في مسائل الكلام ولا بقول المتكلم في مسائل الفقه ولا بقول الحافظ للاحكام
والمذاهب اذا لم يكن مجتهدا في المسائل الفروعية والاصولية لان كل واحد
من هؤلاء كالعامي بل العامي في غير فنه واما الاصولي اذا لم يكن حافظا
للاحكام فالحق اعتبار قوله في مسائل الفقه لنا انه متمكن من الاجتهاد
الذي هو طريق الى التمييز بين الحق والباطل فيعتبر قوله كغيره من المجتهدين
الحافظين للاحكام   واجماع غير الصحابة حجة لتناول الادلة لهم لا

يجوز

يجوز وقوع الخطا من احد شطري الامة في مسئلة ومن الشطر الثاني في اخرى
لاستلزامه تخطئة كل الامة   اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر
لنا ان ادلة الاجماع تتناولهم اما عندنا فلوجود المعصوم فيهم واما عند
الجمهور فلان سبيلهم سبيل المؤمنين فوجب اتباعه لا يقال انما دلت الاية
على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الحاضرين في وقت الخطاب لا الذين يوجد
بعدهم لانا نقول انه يقتضي انه لو مات واحد من الحاضرين لم ينعقد الاجماع
بالباقين لكن كثيرا منهم مات في زمن الرسول فيلزم انتفاء الاجماع بالكلية
واذا قال احد شطري الامة بمسئلة وقال الشطر الاخر بمسئلة اخرى لا يجوز ان
يكون الشطران مخطئين في تينك المسئلتين بل اما ان يكون مصيبين او
احدهما مصيبا والاخر مخطئا والا يلزم تخطئة كل الامة   الفصل التاسع
في الاخبار وفيه مباحث الاول ماهية الخبر معلومة بالضرورة وان وقع اشتباه
ميز بما يحتمل الصدق والكذب   هذا الكلام كانه جواب سؤال محذوف
وذلك ان بعض الناس عرف الخبر بانه الذي يحتمل الصدق والكذب
واعترض عليه بان الصدق والكذب نوعا الخبر والنوع يعرف بالجنس كما
يقال الصدق خبر مطابق والكذب خبر غير مطابق فتعريف الخبر بهما دور

فاجاب عنه بان ماهية الخبر غنية عن التعريف معلومة بالضرورة لان كل
احد يخبر ويخبر له ويفرق تفرقة بديهية بينه وبين الانشاءات ويعلم ما يصلح
ان يكون جوابا له وما لا يصلح وذلك يقتضي بداهته واما قولنا انه الذي
يحتمل الصدق والكذب فليس لتعريف ماهيته بل لدفع الاشتباه الواقع
بينه وبين الانشاء، واعترض على التعريف بوجوه اخر اولها ان الواو
العاطفة للجمع وذلك يقتضي اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد
وان بدل باو لكان للترديد وهو ينافي التعريف وثانيها ان خبر الله
تعالى لا يحتمل الكذب فكان خارجا عنه وثالثها ان من قال محمد ومسيلمة
صادقان او كاذبان لا يقال انه صدق ولا كذب وان كان خبرا والجواب
عن الاولى ان الخبر من حيث هو خبر يحتملهما لكن احتمال اتصاف الشيء
بالشيء لا يستلزم الاتصاف بالفعل حتى يلزم اجتماعهما ولو بدل باو لصح ايضا
لان معناه امكان تطرق احدهما لا بعينه وعن الثاني ان خبر الله من حيث
الخبرية يحتمل الكذب وامتناعه مستفاد من خارج وعن الثالث ان
الكلام خبران احدهما صادق والاخر كاذب ولا يخلو عنهما
الحق انه لا واسطة بين الصادق والكاذب لان الخبر اما ان يكون مطابقا

لما

لما في الواقع او لا والاول الصادق والثاني الكاذب خلافا للجاحظ فانه
اثبت واسطة ومنشأ الخلاف ان الصدق والكذب هل هما مشروطان
باعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها ام لا فعند الجاحظ نعم ولذلك اثبت
واسطة وهو الخبر الذي لا يعتقد مخبره انه مطابق او غير مطابق واحتج عليه
بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة وهم لم يكونوا معترفين
بصدقه وجعلوا الجنة في مقابلة الكذب ومقابل الشيء لا يكون منه والجواب
لا نسلم انهم جعلوا الجنة في مقابلة الكذب بل في مقابلة الافتراء وح لا يخرج
الجنة عن كونها كذبا لان الكذب ح ينقسم الى الافتراء والجنة ويجوز انقسام
امر كلي الى امرين متقابلين وهو اما ان يكون مقطوعا بكونه صدقا
او بكونه كذبا او يجوز فيه الامران والاول سبعة المتواتر وما علم وجود
مخبره اما بالضرورة او بالاستدلال وخبر الله تعالى وخبر رسوله وخبر الامام
عندنا وخبر كل الامة والخبر المعتضد بالقرائن والثاني الخبر الذي نافى
مخبره وجود ما علم بالضرورة او بالاستدلال الخبر كما ينقسم باعتبار
مطابقته لما في الواقع وعدم مطابقته كما تقدم كذلك ينقسم باعتبار جزم الذهن

69

بالمطابقة وجزمه بعدم المطابقة وعدم الجزم بهما فالاول سبعة اخبار
وهي التي عدها المص مثال الاول كمن اخبر ان السماء فوقنا والارض تحتنا
ومثال الثاني كمن اخبر ان العالم محدث والثالث والرابع ظاهران
لان الشرع والاسلام مبنيان عليهما وعلى صدقهما واما خبر الامام فلانه
معصوم وكذا كل الامة امالاشتمال قولهم على قول معصوم واما للاية كما تقدم
ومثال السابع خبر من اخبر وهو خارج من بيت القاضي بموت ولده
مع انضمام قراين الموت اليه من البكاء والصراخ واحضار اسباب التجهيز
واما الذي يجزم بعدم المطابقة كمن اخبر بان السماء تحتنا والارض فوقنا
وان العالم قديم واما الذي لا يجزم بالمطابقة وعدمها فهو ما عدا ما ذكرناه
من اخبار الاحاد التي لم تعتضد بالقراين   البحث الثاني في افادة
التواتر العلم الحق ان خبر التواتر يفيد العلم الضروري خلافا للسيد المرتضى
حيث وقف ولابي الحسين حيث قال انه نظري لان جزمنا بوقوع الحوادث
العظام كوجود محمد صلى الله عليه واله وحصول البلدان الكبار لا يقصر عن
العلم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من الاوليات وهو حاصل للعوام
ومن لم يمارس الاستدلال ولا يقبل التشكيك   التواتر في اللغة مجيء الواحد

بعد

بعد واحد تترى بفترة بينهم وفي اصطلاح العلماء عبارة عن اخبار جماعة
بلغوا الكثرة يفيد بنفسه العلم مع قطع النظر عما ضم اليه من القراين والحق
انه يفيد العلم الضروري خلافا للسمنية حيث قالوا يفيد الظن الغالب
وخلافا لابي الحسين والكعبي وامام الحرمين والغزالي من الاشاعرة حيث
قالوا يفيد العلم النظري وخلافا للمرتضى حيث توقف والدليل الذي ذكره
المص يدفع جميع هذه المذاهب وهو ظاهر قال المرتضى وابو الحسين انا لا
نريد بالنظري الا علما يتوقف على علوم اخر وخبر التواتر هذا شانه لتوقفه
على انه لا داعي للمخبرين على الكذب وانه لا لبس في المخبر عنه واذا كان كذلك
امتنع ان يكون كذبا فوجب ان يكون صدقا وايضا لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة
انه ضروري كساير الضروريات والجواب عن الاول انا نحلف بالايات
الصادقة انا جازم بالمخبر عنه بالاخبار المتواترة وان لم تخطر ببالي هذه الوسايط
وعن الثاني ان كون العلم ضروريا كيفية له ويجوز ان يكون الشيء معلوما وكيفيته
مجهولة   البحث الثالث في شرايط التواتر منها ان لا يكون السامع عالما
بالمخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى

الري واعلم ان الشرايط المذكورة كما تعتبر في خبر المستندين خبرهم الى الحس
كذلك تعتبر في خبر المستندين خبرهم الى قوم اخرين وفي كل قوم من الوسايط
وهو الذي يعبر عنه باستواء الطرفين والواسطة واعلم ان ههنا شرايط
اخر معتبرة عند اقوام وهي غير معتبرة عندنا منها ما قال بعض المسلمين و
هو ان يكون المخبرون مسلمين عدولا لان الكفر عرضة الكذب والعدالة
ضابط الصدق وغرضهم به دفع تواتر النصارى في قتل عيسى وصلبه وما
نقلوه عن عيسى من كلمة التثليث وهذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان اهل
قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم لحصل لنا العلم وليس ذلك الا ان الكثرة
مانعة من التواطي على الكذب لا الاسلام والعدالة ومنها ما قالته اليهود
وهو ان يكون المخبرون مشتملين على الاذلاء والمساكين وغرضهم بذلك
دفع تواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبينا محمد صلى الله عليه واله
لانهم اذلاء ولم يدخلوا في المتواترين وهو ضعيف ايضا لانا نجد من انفسنا
الجزم بخبر الاكابر والشرفاء اذا حصلت الشرايط المذكورة وان لم يشتملوا
على الاذلاء ومنها ما اعتبره اليهود ايضا وهو ان لا يكونوا على دين واحد

ومنها

ومنها ما اعتبره الراوندي وهو ان يدخل فيهم المعصوم ومنها ما اعتبره
قوم وهو ان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد ومنها ما اعتبره اخرون وهو
اختلاف انسابهم واوطانهم واديانهم ليؤمن تواطيهم على الكذب وضعف
هذه الشرايط يعلم بادنى تامل   البحث الرابع خبر الله تعالى صدق
وهو ظاهر على قولنا لانه غني عن الكذب حكيم في افعاله عالم بكل معلوم
فاستحال وقوع الكذب منه ولان الرسول اخبر بصدقه ولا دور ههنا وخبر
النبي صلى الله عليه واله صدق لدلالة المعجزة عليه وخبر الامام صدق لانه
معصوم وخبر كل الامة صدق لما بينا ان الاجماع حجة   لما كان ما عدا
الخبر المتواتر اخبارا اخر واجبة الصدق شرع بذكرها وهذه الاخبار وان
تقدم ذكرها الا انه لم يستدل على صدقها فاعادها ههنا واستدل على
صدقها فمنها خبر الله تعالى واستدل المص عليه بوجهين الاول وهو على قاعدة
المعتزلة ان الكذب قبيح وكل قبيح محال عليه اما الصغرى فقد تقدم واما
الكبرى فلانه عالم بالذات غني بالاطلاق فيكون عالما تعالى بقبحه صارفا
له عن فعله وليس له داع الا الاحتياج وكل من ليس له داع الى الفعل مع وجود

اعتقاد نفي موجب الخبر وان يكون المخبرون مضطرين الى ما اخبروا عنه
لاستنادهم الى الحس وشرط قوم العدد واختلفوا فقال قوم اثني عشر
وقال ابو الهذيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلث مائة
وبضعة عشر والكل ضعيف بل المرجع فيه الى حصول اليقين وعدمه فان
حصل فهو متواتر والا فلا   هذه شرايط حصول العلم بخبر التواتر اولها
ان يكون السامع متاهلا لقبول العلم غير عالم بما اخبروا به لئلا يلزم تحصيل الحاصل
والثاني ان لا يكون ذلك الخبر مسبوقا بشبهة او تقليد كخبر النص الصريح
المتواتر على امامة علي عليه السلام فان المنكرين لذلك خواصهم وعوامهم لما
سبق لهم شبهة او تقليد لم يحصل لهم العلم الثالث ان يكونوا عالمين بما اخبروا
به لا ظانين فانه لا يلزم من اجتماع الظنون علم الرابع ان يكون علمهم مستندا
الى الحس لا الى العقل اذ لو كان مستندا الى العقل لكان المؤثر في حصول
العلم هو العقل لا الخبر وجعل المص هذين قسما واحدا ان قيل لو كان العلم
مشروطا بحصول هذه الشرايط لكان نظريا ضرورة توقفه على العلم بهذه
الشرايط لانا نقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو قلنا ان العلم يتوقف على العلم بتلك

الشرايط

الشرايط واما لو قلنا انه يتوقف على حصول الشرايط والعلم بحصول الشرايط
يعلم من حصول العلم بالخبر فلا يلزم ما ذكرتم وشرط قوم غير محققين العدد
في حصول التواتر ثم اختلفوا في تعيين اقل ذلك العدد فقيل اثني عشر
بعدد نقباء بني اسرائيل قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل عشرون لقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون
به وقيل اربعون اخذا من قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين نزلت في الاربعين وقيل سبعون اخذا من قوله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم
وقيل ثلثمائة وثلثة عشر نظرا الى عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليعلم ما يخبرون
به المشركين وكل هذه التعيينات تخلفات بارده والحق ان اقل العدد الذي
يحصل به العلم غير معلوم لنا بل معلوم لله تعالى واذا حصل العلم بقول المخبرين
حصل العلم بتعيين العدد ومثلوا ذلك بالاكل والشرب فان المقدار الذي
يحصل به الشبع والري من الخبز والماء انما يحصل العلم به بعد حصول الشبع و

الصارف يمتنع عليه الفعل قال فخر الدين الرازي لمعتزله مخاطبا للمعتزله
تظنون ان هذا المطلوب ظاهر على اصلكم وليس كذلك لانكم ان اردتم
بالكذب الكلام الذي لايطابق المخبر عنه مع قطع النظر عن الزايد والمضمر فلا
يمكنكم القطع باستحالة الكذب عليه تعالى لان اكثر عمومات القران مخصوصة
وهي غير مطابقة للمخبر عنه بحسب ظاهر اللفظ وكذلك القول في الحذف و
الاضمار وان اردتم به الكلام الذي لايطابق المخبر عنه وان نظر الى الزايد و
المضمر فيلزمكم ان لايكون في الوجود كذب لانه لاخبر يفرض كذبه الا وهو
بحال لو اضمر فيه او حذف منه لصدق اقول هذا التهويل خال عن التحصيل
لانا نختار التفسير الثاني لكن الزياده والاضمار على قسمين قسم يجوز في تلك
اللغه وقسم لايجوز فالكذب هو الكلام الذي لايطابق المخبر وان اضمر فيه او
حذف عنه ما جاز اضماره وحذفه فتخصيص العام لايستلزم الكذب لان
اطلاق العام على الخاص جايز في لغة العرب وكذلك قوله تعالى وجاء ربك
ليس بكذب لان الاضمار في مثل هذه الصوره جايز للقرينة العقليه وهي استحالة
المجيء عليه وقول زيد مثلا ضربت عمرا والحال انه لم يضربه كذب ان اراد مدلول

مدلول اللفظ وان اراد ضربت اخاه او غلامه فهو غالط لان الاضمار في مثله
لم يجز والدليل الثاني وهو الذي استدل به الغزالي ان الرسول اخبر بصدق اخبار
الله تعالى وكل ما اخبر به الرسول حق وكاذ ورفيه لان صدق قول الله تعالى على
هذا التقدير وان توقف على صدق قول الرسول لكن صدق قول الرسول
لايتوقف على صدق قول الله تعالى لان تصديقه باظهار المعجزه يجري مجرى
قوله انت رسولي وقوله انت رسولي يجري مجرى قول من قال لوكيله انت وكيلي
وهذه الصيغه للانشا لايدخل فيه التصديق والتكذيب والوكيل وكيل سواء
كان الموكل صادقا او كاذبا فكذلك الرسول يكون رسولا سواء كان الله صادقا
او كاذبا اقول فيه نظر لان قول القايل انت وكيلي انما يكون انشا ان لو قصد
الانشا واما ان لم يقصد فيكون اخبارا صادقا او كاذبا وح يجوز ان يكون
اظهار المعجزه بمنزلة الخبر لا الانشا وح يتوقف صدق الرسول على صدق
الله تعالى لانه لو جاز عليه الكذب لجاز ان يكون المعجز قايما مقام الخبر الكاذب
فيكون الرسول كاذبا فلو اثبت صدقه تعالى بخبر الرسول لزم الدور ومنها خبر
الرسول والدليل على صدقه المعجزه هكذا قاله الغزالي وفيه نظر لان المعجزه انما

تدل على صدقه مطلقا لو ادعى انه صادق في جميع ما يخبر به ويظهر المعجزه عقيب
الدعوى وذلك غير معلوم بل الحق انه يستدل على صدقه في دعوى الرساله في
المعجزه وفي غيرها بما تقدم من الدلاله على عصمة الانبياء ومنها خبر الامام
وقد تقدم في الاجماع ما دل على عصمتهم وكذا خبر كل الامه   البحث الخامس
خبر الواحد هو ما يفيد الظن وان تعدد المخبر وهو حجة في الشرع خلافا للسيد
المرتضى والجماعة لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار
عدد لا يفيد قولهم العلم واورد ابو الحسين اعتراضا لازما وهو دلالته على قبول
الفتوى لا الخبر وايضا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين
عند اخبار الفاسق فاذا اخبر العدل فلا يخلو اما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل او يتوقف فينتفي فايدة الوصف
بالكليه وايضا فان خبر الواحد مقبول في الفتوى والشهادات مع انتفاء العلم
وايضا فانه يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ولان جماعة من الصحابه
عملوا باخبار الاحاد ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا   خبر الواحد خبر يفيد

يفيد الظن سواء كان راويه او اكثر قلوا ام كثروا واختلف الناس في وقوع
التعبد به والحق ان التعبد ورد به سمعا وعقلا وهو قول القفال وابن سريج
وابي الحسين البصري خلافا لبعضهم حيث لم يجوز التعبد به اصلا والمرتضى
حيث جوزه عقلا ومنع وقوعه سمعا وللجبائيين وابي جعفر الطوسي حيث
قالوا ورد التعبد به سمعا لا عقلا واتفق الجميع على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهاده وفي الامور الدنيويه واستدل المص على
المطلوب بالنص والقياس والعقل والاجماع اما النص فايتان الاولى قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم الايه وجه الدلاله ان الله تعالى اوجب الحذر
على القوم عند اخبار عدد غير مفيد للعلم وهو المطلوب وانما قلنا انه اوجب
الحذر لانه قال لعلهم يحذرون ولعل للترجي والترجي محال على الله تعالى فوجب
حمله على لازمه وهو الطلب وقد تقدم ان الطلب الوارد منه تعالى يجب
حمله على الوجوب وانما قلنا ان هذا الايجاب عند الاخبار لانه قال ولينذروا
قومهم والانذار عبارة عن خبر مخوف والخبر داخل في مفهوم الخبر المخوف
وانما قلنا ان هذا اخبار عدد لا يحصل العلم بهم لان لفظ الطايفة تطلق على

على الثلثه فما فوقها والعلم لا يحصل بالثلثه ولا فوق ذلك واعترض ابو الحسين
على ذلك بان الانذار الذي اوجب عنده الحذر لم لا يجوز ان يكون من الفتوى
ويقوى هذا الاحتمال انه قال ليتفقهوا في الدين والتفقه انما يحتاج اليه
في الفتوى لا الخبر واستحسن المص هذا الاعتراض وجعله لازما ويمكن ان
يجاب عنه بان حمل هذه الانذار على الفتوى يوجب التخصيص من جهة
الانذار وهو ظاهر ومن جهة القوم ايضا لانه لو اراد الفتوى لكان المراد
بالقوم غير المجتهدين ولا دليل على هذا التخصيص فوجب حمل الانذار
على مطلق الخبر المخوف سواء كان في الفتوى او الروايه فان الخبر كما يروى
للمجتهد ليتمسك به كذلك يروى للعاصي لينتفع به من الانزجار وغيره
الاية الثانيه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الاستدلال به
انه لوجب العمل بخبر الواحد العدل لكان اما ان يجب رده او التثبت فيه و
التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان الخبر الواحد اما يجب
قبوله او لا يجب والثاني اما ان يجب رده او لا يجب والثاني هو التثبت
وهذا حصر عقلي فيلزم من رفع الاول ثبوت احد الباقيين وبيان بطلان
التالي

التالي ان الرد يستلزم ان يكون العدل اسوأ حالا من الفاسق لان الله تعالى اوجب
التثبت عند اخبار الفاسق في الايه والرد اسوأ حالا من التثبت واما التثبت
فلانه لو وجب التثبت عند اخبار الواحد العدل لم يبق لصفة الفسق في
الاية فايدة البته وايضا لو كان خبر الواحد واحدا صالحا لكونه علة للتثبت
لما علل الله تعالى التثبت بالفسق لان كون الواحد واحدا صفة ذاتيه وكونه فاسقا
صفة عرضيه مفارقه ولا يعلل بالعرضي المفارق مع وجود الذاتي لا يقال الميت
لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت الذي هو صفة ذاتيه صالح للتعليل
به وهذا دليل حسن اصلحه حتى صار هكذا واما القياس فهو قياس الخبر على الفتوى
والشهاده في وجوب العمل عليه فانهما مقبولان باجماع المسلمين ولم يفيد
العلم والجامع بينهما تحصيل المصلحه المظنونه او دفع المفسده المظنونه وللقائل
ان يقول هذا قياس مع وجود الفارق وهو ان الفتوى امر ضروري اذ لا يمكن
تكليف كل احد بالاجتهاد وكذا الشهاده لاجل تمييز الحق عن الباطل وليس
امر الخبر كذلك لانه ان وجد دليل قطعي في الواقعه يعمل عليه والا يعمل
بالبراءة الاصليه واما العقل فهو ان العمل بخبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون

وكل ماكان كذلك فهو واجب بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر حصل ظن
وجود الامر واذا ضم هذا الظن الى ماعلم ان مخالف الامر يستحق العقاب
حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالمرجوح
وبالراجح والمرجوح معا فبقي العمل بالراجح فقط وهو المطلوب واما الاجماع
فهو ان بعض الصحابه عمل بخبر الواحد ولم ينكر الباقون فكان اجماعا بيانه
ان الصحابه رجعوا الى خبر ابي بكر ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وروى
انه قضى بقضية بين اثنين فخبره بلال ان النبي صلى الله عليه وآله قضى فيها
بخلافه فنقض حكمه ورجع الى قوله وقال عمر يوما رحم الله امرا سمع من رسول
الله شيئا في الجنين فقام اليه حمل بن مالك واخبره ان النبي قضى فيه بغرة
فقال عمر لو لم اسمع هذا لقضيت فيه بغيره وروى ان عمر ماكان يورث المراة
من دية زوجها فاخبره الضحاك ان النبي صلى الله عليه وآله كتب اليه ان يورث
امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه وروى ان عمر قال في المجوس
ماادري مااصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزيه واقرهم على

على دينهم وكان علي عليه السلام يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير يمين
وقبل رواية المقداد في حكم المذي وقال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنه فلا نرى
به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عن المخابره وقال انس كنت اسقي ابا
عبيده وابا طلحه وابي بن كعب اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحه
قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت فكسرتها وقيل لابن عباس ان فلانا
يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب
عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر
موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل
ومن طالع كتب الاخبار يجد هذه الاخبار كالقطرة بالنسبة الى بحر هذا الباب
ان قيل هذه اخبار احاد ونحن نمنع وجوب العمل بخبر الواحد فكيف يثبتها
وايضا غاية ماذكرتموه انهم عملوا عند هذه الاخبار وذلك لم يدل على محل النزاع
لجواز ان يكون عملهم لا بهذه الاخبار بل لما سمعوا الخبر ذكروا دليلا واجتهدوا
اجتهادا ادّاهم الى الحكم الموافق للخبر والجواب عن الاول بوجهين احدهما ان
كل واحد من هذه الاخبار وان كان من الاحاد لكن اخبار الاحاد اذا كثرت

يمتنع ان يكون كلها كاذبه بل لا بد ان يكون واحد منها لا محالة التعيين صادقا
وايها صدق حصل المطلوب لاشتراك الجميع في المعنى المطلوب والثاني
ان هذه الاخبار باسرها قد اشتركت في انهم قبلوا خبر الواحد فصار هذا المعنى
المشترك منقولا بكل هذه الاخبار فيكون متواترا معنى وان كانت خصوصياتها
منقولة بالاحاد وايضا روى ابو بكر الائمه من قريش فرجعوا الى قوله وهذا
الحديث منقول بالتواتر ويحصل به الغرض وعن الثاني ان عملهم لو كان بغير
هذه الاخبار لوجب عليهم اظهار ذلك لغير عادة ودينا اما العاده فلان
الجمع العظيم اذا اهتموا بامر التبس عليهم ثم ظفروا على دليل زال به عنهم اللبس
لا بد في العاده ان يظهروه ويستبشروا به ويتعجبوا من ذهابه عليهم واما
الدين فلانهم لو عملوا عند الخبر بشيء اخر لا وهموا انهم عملوا بمجرد ذلك الخبر
وايهام الباطل غير جائز كما ان قائلا لو قال لجماعة احكموا في هذه المسئله
بمجرد شهوتكم فذكر اولئك الجماعه في الحال حديثا موافقا لشهوة ذلك
القايل فعملوا به لم يحسن من جهة الدين ان يخفوا ذلك الحديث
البحث السادس في شرايطه يشترط كون الراوي بالغا عاقلا مسلما عدلا ضابطا فلا

فلا تقبل رواية الصبي لانه ان لم يكن مميزا لم يحصل الظن بقوله وان كان مميزا
علم نفي الحرج عنه مع الكذب فلا يمتنع منه وتقبل روايته لو كان صبيا وقت
التحمل بالغا وقت الاداء والكافر لا تقبل روايته سواء كان مذهبه جواز الكذب
او لا لانه فاسق والفاسق مردود الروايه للايه ولا تقبل رواية المجهول حاله خلافا
لابي حنيفه لان عدم الفسق شرط في الروايه وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم
الجهل بالمشروط   هذه شرايط خبر الواحد وهي خمسة الاول ان يكون
المخبر بالغا فلا يقبل خبر الصبي بما ذكره وبانه اسوا حالا من الفاسق لكون الفاسق
يخاف الله تعالى بخلاف الصبي وسياتي ان خبر الفاسق غير مقبول واما لو كان
صبيا حال التحمل بالغا حال الاداء فتقبل روايته بالاجماع فان الناس يحضرون
الصبيان مجالس الروايه من غير نكير عليهم وايضا قبلوا رواية ابن عباس وابن
الزبير والنعمن بن بشير من غير فرق بين ما حملوه بعد البلوغ او قبله الثاني
العقل فانه لا يمكن مع الجنون الضبط والاحتراز عن الخلل الثالث الاسلام
فلا يقبل رواية الكافر الذي ليس من اهل القبله بالاجماع واما الذي من اهل
القبله كالمجسمه وغيرهم فمذهبنا انه لا تقبل روايته وهو مذهب القاضي ابي بكر

وعبد الجبار خلافا لابي الحسين البصري فانه قال ان كان مذهبه جواز الكذب
فلا تقبل روايته والا قبلت لنا انه فاسق والفاسق مردود الرواية الرابع
العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى
تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض
الصغائر كالتطفيف في حبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة
في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع والدليل على ان الفاسق لا تقبل
روايته قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتبيّن عند نبا الفاسق
والتبيّن يمنع القبول ان قيل كما ان التبيّن يمنع القبول كذلك يمنع الرد وانتم تقولون
بالرد قلنا فايدة الرد ظهور الصدق وذلك انما يكون عند صحوة الراوي لا عند
جنايته واما رواية المجهول الحال فغير مقبولة عندنا وعند الشافعي خلافا لابي حنيفة
لنا ان شرط قبول الرواية عدم الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط يستلزم الجهل
بالمشروط قال ابو حنيفة بل شرط رد الرواية الفسق وهو مجهول والجهل بالشرط
يستلزم الجهل بالمشروط والجواب لا يلزم من عدم الرد القبول لا بين الرد و
القبول واسطة وهو التوقف الى ان يظهر الضبط وهو ان لا يكون سهوه اكثر من
ذكره

ذكره ولا مساويا له فان من عدم ذلك لا يؤمن من الاختلال في الرواية من الزيادة
والنقصان والتبديل البحث الرابع فيما ظن انه شرط وليس كذلك الصحيح
ان الواحد اذا كان عدلا قبل روايته سواء عضده ظاهر او عمل بعض الصحابة
او اجتهاد او رواية عدل آخر خلافا للجبائي لان الصحابة رجعوا الى اخبار العدل
وان كان واحدا ولان الادلة تمنا وله ولا يشترط كون الراوي فقيها خلافا
لابي حنيفة فيما خالف القياس لما تقدم من الادلة العامة ولقوله صلى الله عليه وآله
نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها ورب حامل فقه ليس بفقيه ولا
يشترط عدم مخالفة الراوي له لاحتمال صيرورته الى ما توهمه دليلا وليس كذلك والاقرب
عدم اشتراط نقل اللفظ مع الاتيان بالمعنى كملا لان الصحابة لم ينقلوا الالفاظ كما هي
لانهم لم يكتبوها ولا كرروا عليها مع تطاول الازمنة هذه شرايط اعتبر كل
واحد منها قوم في قبول خبر الواحد وليست بشروط عندنا الاولى قول الجبائي فانه
قال لا يقبل قول الواحد العدل الا اذا اعتضد بقول عدل آخر او بظاهر او بعمل بعض
الاصحاب او باجتهاد او يكون منتشرا لنا ما تقدم من ان الصحابة قبلوا خبر
الواحد وان لم يكن معتضدا بشيء من ذلك وايضا الادلة الاخر التي ذكرناها دلت

على القبول وان لم يعتضد بشيء مما ذكره احتج الخصم بانه صلى الله عليه وآله لم يقبل
خبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر وعمر وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه
معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد
الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس وايضا اعتبر في الشهادة العدد وكذا الخبر
بالقياس عليه بل هيهنا اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما بخلاف الشهادة
والجواب عن الاول انه لما تعارضت رواياتنا التي تقدمت وهذه الروايات
وجب الجمع بينهما بان تحمل رواياتنا على الواقعة المجردة عن التهمة وهذه على الواقعة
التي معها التهمة وعن الثاني انه منقوض بامور اعتبرناها في الشهادة دون
الرواية كالحرية والذكورة وعدم القرابة قول ابي حنيفة فانه قال اذا كانت
الرواية مخالفة للقياس فانظر ان كان الراوي فقيها اقبل روايته والا فلا
لنا ان الادلة التي تقدمت لم تفصل بين الفقيه وغيره والحديث الذي ذكره المص
نص على عدم اشتراط الفقه احتج ابو حنيفة بان الخبر والقياس دليلان تعارضا
من غير ترجيح فوجب التساقط والرجوع الى غيرهما وايضا صدق الراوي لا يدل
على كونه حجة لانه ربما جرى ذكر رجل عند الرسول فقال عليه السلام اقتلوا اخبر الرجل
فالفقيه

فالفقيه يعلم انه ينصرف الى المذكور والعامي ربما ظن الاستغراق والجواب
ان الاول لا يرد علينا لانا لا نقول بالقياس وعن الثاني ان ذلك التمييز لا يتوقف
على الفقه بل على الطبع السليم ان كان عربيا وعلى علم العربية ان كان اعجميا
قول بعض الحنفية وهو ان الراوي ان كان مذهبه بخلاف روايته
وجب المصير الى مذهبه لانه اعرف بمقاصد النبي عليه السلام لمشاهدته
اياه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل الاناء سبعا
على الندب لان مذهب ابي هريرة الاقتصار على الثلث وقال الشافعي ان
كان تاويل الحديث بخلاف الظاهر ارجع الى الحديث وان كان احد محملي
اللفظ المجمل ارجع الى تاويله وهذا حق لان المقتضي لمدلول الخبر قائم وهو
ظاهر اللفظ ومعارض مخالفة الراوي لا يصلح للمعارضة لاحتمال ان
يتوهم ما ليس بدليل دليلا قول ابن سيرين وبعض المحدثين من اشتراط
نقل الحديث بالفاظه من غير تغيير من زيادة ونقصان وتبديل والحق
عدم الاشتراط لكن بثلث شرايط عدم قصور الترجمة عن الاصل في
افادة المعنى عدم الزيادة والنقصان مساواة الترجمة للاصل

في الجلا والخفا لان الخطاب ورد على قسمي المحكم والمتشابه لستر بعلم الله
تعالى فلا يجوز التغيير وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابي حنيفة لنا
ان الصحابة ما كانوا يكتبون الروايات في مجالسها ولا يكررون عليها
ويروونها بعد تطاول الازمنة وذلك يوجب القطع بتعذر رواية الالفاظ
ولذلك كان ابن مسعود اذا روى حديثا قال هكذا او نحوه وايضا انهم نقلوا
معنى واحدا بالفاظ مختلفة مذكورة في مجلس واحد من غير نكير لبعضهم على
بعض احتج الخصم بقوله صلى الله عليه وآله رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها
فاداها كما سمعها وذلك يقتضي عدم جواز الترجمة والجواب ان من نقل المعنى
كما هو فقد ادى كما سمع ولذلك يصح ان يقال للمترجم قل كما قال اي اد المعنى كما قال
البحث الثامن في الاخبار المردودة خبر الواحد اذا اقتضى علما ولم يوجد
في الادلة القاطعة ما يدل عليه وجب رده لانه اقتضى التكليف بالعلم ولا
يفيده فيلزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت به
البلوى خلافا للحنفية لعموم الادلة ولان الصحابة رجعوا في احكام الرعاف
والقيء والقهقهة في الصلوة الى الاحاد مع عموم البلوى فيها خبر الواحد

اما

اما ان يقتضي العلم او العمل اي غرض الخبر اما العلم بمقتضاه او العمل بمقتضاه
فالاول اما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فالاول
وجب قبوله لجواز ان يختص به النبي صلى الله عليه وآله على احاد الناس واقتصر
على غيرهم بدليل آخر والثاني يجب رده سواء اقتضى مع ذلك العمل او لا لادائه
الى التكليف بما لا يطاق لانه يقتضي العلم ولا دليل يدل عليه مثال ما يقتضي
العلم فقط كان يقول اعلموا ان موسى بني اسرائيل هو موسى صاحب الخضر
ومثال ما يقتضي العلم والعمل كان يقول اعلموا ان صلوة الوتر واجبة او سنة
والثاني وهو الذي يقتضي العمل يجب قبوله مطلقا سوى ما تعم به البلوى او لم
كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين
عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين من الركوع والاكل في الصوم
ناسيا خلافا للكرخي وبعض الحنفية فيما تعم به البلوى دليلنا النص والالزام
اما النص فهو ان الادلة المتقدمة عامة في وجوب العمل بخبر الواحد واما
الالزام فهو ان حكم الرعاف والقيء والفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة
انما اثبته الخصم باخبار الاحاد مع عموم البلوى بها ان قيل ليس هذه الاحكام

كمس الذكر في عموم البلوى قلنا سلمنا عدم المساواة لكن لا يخرج بذلك عن
عموم البلوى والمرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور
المعتزلة لان عدالة الاصل مجهولة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط المرسل
الخبر المرسل صورته ان يقول العدل الذي لم يلق الرسول قال رسول
الله وهو عندنا غير مقبول الا اذا علم انه لا يرسل الا عن عدل خلافا لابي حنيفة
ومالك وجمهور المعتزلة لنا ان عدالة الراوي شرط في قبول الرواية وعدم
وعدالة الاصل مشكوك فيها والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
وانما قلنا ان عدالة الاصل مشكوك فيها لانه لم يوجد الا رواية الفرع ورواية
الفرع عنه ليس تعديلا وعلى تقدير ان يكون تعديلا لا يقتضي ان يكون عدلا
في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع هو عليه احتج الخصم
بان المرسل قبلته الصحابة والتابعون من غير نكير عليهم وذلك يقتضي الاجماع
اما انهم قبلوها فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته وقد قيل
انه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله الا اربعة احاديث لصغر سنه ولما روى
عن النبي صلى الله عليه وآله ان الربا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وآله لم يزل

يلبي

يلبي حتى رمى جمرة العقبة فقال في الخبر الاول لما روجع فيه اخبرني به اسامة
بن زيد وفي الخبر الثاني اخبرني به اخي الفضل وروى ابن عمر عن النبي
صلى الله عليه وآله من صلى على جنازة فله قيراط من الاجر واسنده بعد ذلك
الى ابي هريرة وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اصبح
جنبا في رمضان فلا صوم له وقال ما انا قلته ورب الكعبة ولكن محمدا قاله
فلما روجع فيه قال حدثني به الفضل بن عباس واما التابعون فقد كانت
من عادتهم ارسال الرواية ويدل على ذلك ما روى عن الاعمش انه قال قلت
لابراهيم النخعي اذا حدثتني فاسند فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله فقد حدثني جماعة عنه ويدل
ايضا ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما من غير نكير وقال الشافعي
لا اقبل المراسيل الا مراسيل الصحابة او مرسلا قد اسنده غير مرسله او ارسله
راو آخر روى عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل
العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه طعن كمراسيل
ابن المسيب واذا جزم راوي الاصل بكذب رواية الفرع عنه لم يقبل

رواية الفرع وان توقف قبل قول الفرع لعدم المنافي اذا روى الفرع
عن الاصل فالاصل اما ان يصدقه او يكذبه او يتوقف فيه فالاول لا كلام
في قبوله والثاني لا خلاف في رده لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من
كذب احدهما وايهما كذب سقط شرط القبول وهو العدالة والثالث اختلفوا
فيه فذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى
وجوب القبول وهو الصحيح خلافا للكرخي وجماعة من الحنفية ولنا ان
الفرع عدل وتوقف الاصل لا ينافي جزمه فوجب القبول وايضا روى ان
ربيعة بن عبد الرحمن روى عن سهيل بن صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل وكان
يقول حدثني ربيعة عني اني حدثته عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
ويرويه هكذا ولم ينكر عليه احد من التابعين فكان اجماعا منهم على جوازه
البحث التاسع في الجرح والتعديل العدد شرط في الجرح والتعديل في
الشهادة دون الرواية لان الفرع لا يزيد على الاصل ولا بد من ذكر سبب الجرح
دون التعديل ومع التعارض يقدم الجارح الا اذا نفى المعدل ما اثبته الجارح

قطعا

قطعا فيتعارضان واذا حكم بشهادته او عمل بروايته وقال هو عدل لاني
عرفت منه كذا او اطلق مع عرفانه فهو تزكية ولو روى عنه ما لم يكن تزكية
الا ان يكون عادته عدم الرواية عن غير العدول وليس ترك الحكم بالشهادة
جرحا الاظهر ان العدد يشترط في الجرح والتعديل في الشهادة
دون الرواية خلافا للقاضي ابي بكر حيث لا يشترط العدد لا في الشهادة ولا
في الرواية ولبعض المحدثين حيث يشترط العدد فيهما لنا ان المزكي والجارح
فرعان على المزكى والمجروح وقد ثبت ان العدد لا يشترط في الخبر الواحد فلا
يشترط في الفرع على سبيل الاولى وهذه العلة مفقودة في الشهادة فلذلك
اعتبرنا في تزكية الشهود وجرحهم العدد ويشترط ذكر سبب الجرح دون
التعديل وهو مذهب الشافعي لانه قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه بخلاف العدالة فانها لا تثبت الا بنفي سائر اسباب الجرح وذلك
متعسر خلافا للقاضي ابي بكر فانه قال ان لم يكن المزكي والجارح بصيرين
بهذا الشان فلم يصلحا لذلك والا فلا معنى للسؤال والاقرب ان يقال ان
المزكي والجارح ان كانا خبيرين باسباب الجرح والتزكية فلم يحتج الى ذكر
السبب والا فلا بد من ذكر السبب فيهما واذا تعارض المزكي والجارح فاما ان

يثبت الجارح عيبا ما ينفيه المزكي كان يقول قتل رجلا ويعينه فيقال المعدل
رايته حيا او لا يثبت عينا ما ينفيه فان كان الاول فيتعارضان وان كان
الثاني فيقدم الجارح لانه يثبت زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا ينفيها
وصورة التزكية ان يحكم بشهادته او يعمل بخبره او قال هو عدل لاني عرفت
منه كذا وكذا او يقول هو عدل واطلق والحال ان المزكي عارف باسباب
العدالة واما لو روى عنه فلم يكن تزكية لان العدل كما يروي عن العدل
كذلك يروي عن غير العدل كما تقدم اللهم الا اذا علم ان من عادته انه
لا يروي الا عن عدل وح يمكن ان تكون الرواية عنه تزكية له ولو ترك
الحكم بشهادته لا يكون جرحا لان الشهادة اقوى من الرواية ولا يلزم من
ترك الحكم في الاقوى تركه في الاضعف وانما قلنا ذلك لان الشهادة
وان شاركت الرواية في اشتراط العقل والتكليف والاسلام والعدالة
لكنها اختصت بامور اخر وهي ستة الحرية والذكورة والبصر والعدد
والعداوة والصداقة الفصل العاشر في القياس وفيه مباحث
الاول القياس عبارة عن حمل شيء على غيره في اثبات مثل حكمه لاشتراكهما
في علة الحكم القياس في اللغة المساواة يقال قاس النعل بالنعل

اي

اي ساواها وحاذاها بها وفي اصطلاح القائسين ما ذكره المص مثاله
حملنا النبيذ على الخمر في اثبات حكم التحريم للنبيذ لثبوته في الخمر لاجل
اشتراكهما في علة التحريم وهو الاسكار وللقائل ان يقول ان هذا التعريف
فيه نظر من وجوه منها ان حمل الشيء على غيره ليس بقياس بل هو ثمرة
القياس والقياس هو مساواة الفرع للاصل ويدل عليه ان القياس في
اللغة المساواة فالاولى ان يكون ايضا في الاصطلاح كذلك لما ثبت ان
التخصيص اولى من النقل ومنها ان القياس لا يشترط فيه اشتراك الاصل
والفرع في علة الحكم في نفس الامر بل في نظر المجتهد لان كل مجتهد مصيب سواء
اشتركا في علة الحكم او لا ومنها ان القياس كما يكون في اثبات مثل حكم
الاصل في الفرع كذلك يكون في اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع وهو
الذي يسمى قياس العكس كما تقول الصوم شرط في الاعتكاف لانه لو لم يكن
شرطا لم يكن شرطا بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
لم تكن شرطا بالنذر فالثابت في الاصل عدم كون الصلوة شرطا وفي
الفرع نقيضه وهو كون الصوم شرطا ويمكن ان يجاب عن الاول بان

جعل القياس اسما للمساواة او الحمل الذي هو ملزومها امر اصطلاحي فان
اراد القائسون باسم القياس الحمل فلا كلام والا فلكل احد ان يصطلح على ما
اراد من غير اعتراض عليه وعن الثاني ان المختار ان المصيب واحد وح
اذا لم يكن الاصل والفرع مشتركين في علة الحكم يكون القياس فاسدا والتعريف
انما هو للقياس الصحيح لا الفاسد وعن الثالث انه قياس شرطي اثبت مقدمته
الشرطية بقياس الطرد فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يصر
شرطا له بالنذر ثم نستثني نقيض اللازم لينتج نقيض الملزوم ونثبت المقدمة
الشرطية بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لا يصير شرطا له بالنذر
كالصلوة وهذا قياس الطرد لا العكسي   واركانه اربعة الاصل والفرع
الى قوله وهو المطلوب اثباته في الفرع   اركان القياس اربعة الاصل
والفرع والعلة والحكم فالاصل وهو المقيس عليه كالبر في قياس الذرة
عليه في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا والفرع وهو المقيس كالذرة والعلة
هو المعنى المشترك بين المقيس والمقيس عليه الصالح لعلية الحكم والحكم هو
المعنى المطلوب اثباته في الفرع وهو التحريم في مثالنا واختلفوا في ان الاصل

ماهو

ما هو فقال الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه وهو البر في المثال وقال
المتكلمون هو النص الدال على الحكم وربما قيل هو نفس الحكم وضعف
الاول بان الاصل ما يتفرع عليه الشيء والحكم المطلوب في الذرة غير متفرع
على البر لانه لو لم يوجد في البر الحكم لم يكن حكم الذرة متفرعا عليه وضعف
الثاني بان الحكم في البر لو قدرنا انه حصل بالضرورة او بالدليل العقلي
لصح حمل الذرة عليه وان لم يكن له نص واذا ثبت ضعف الاولين ثبت
حقية الثالث وهو ان يكون الحكم اصلا في محل الوفاق فرعا في محل الخلاف
والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف ويمكن ان يعتذر للفقهاء
بانه لما ثبت ان الاصل هو الحكم والحكم يحتاج الى المحل فالمحل يكون اصل الاصل
واصل الاصل اصل وللمتكلمين ان يقولوا ان النص اصل للحكم فيكون
اصلا لانه اصل الاصل   البحث الثاني في انه ليس بحجة اختلف
الناس في ذلك والذي نذهب اليه انه ليس بحجة لوجوه الاول قوله تعالى
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وان احكم بينهم بما انزل الله   القياس ليس بحجة في

في الشرع عندنا خلافا لاهل السنة لنا الكتاب والسنة واجماع الصحابة
واجماع العترة والاستدلال اما الكتاب فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله والحكم بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقوله
تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والحكم المثبت بالقياس قول على الله
بغير علم لكونه مفيدا للظن وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظن
فلا يغني من الحق لا يقال انتم قائلون بخبر الواحد وهو ايضا ظن لانا نقول
مقتضى الدليل عدم العمل بالظن خالفناه في خبر الواحد بالادلة التي تقدمت
فيبقى غيره على اصله وقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وليس القياس مما انزل
الله لا يقال اما الآية الاولى فانما تفيد المطلوب ان لو لم يكن القياس
مما عرف التعبد به من الله ورسوله وذلك هو الذي وقع النزاع فيه فكيف
يجعل مقدمة في اثبات المطلوب واما الثانية والثالثة فجوابهما من ثلثة
اوجه   انا نقول بموجب الآيتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس ا
عند ظننا به فحكمنا به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لا انه غير معلوم
انه يجب حمل الآيتين على النهي عن القول بما ليس بمعلوم على ما تعبدنا فيه ب

بالعلم

2 بالعلم جمعا بينهما وبين ادلتنا الدالة على وجوب العمل بالقياس   انها
حجة عليكم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لكم لكون المسئلة غير
علمية فكانت مشتركة الدلالة وعن الرابعة انها خطاب مع الرسول ولا يلزم
من امتناع ذلك في حق الرسول امتناعه في حقنا لامكان ان يتلقى احكام الوقائع
من الوحي دوننا سلمناه لكنا نقول بموجبها فان القياس حكم بما انزل الله
لكونه مستنبطا من المنزل لانا نقول قوله انما يفيد المطلوب ان لو لم يكن
الى اخره قلنا الحكم بالقياس اما ان يكون من قول الله والرسول او لا والاول
باطل لانكم جعلتم القياس قسيما للكتاب والسنة وقسيم الشيء لا يكون نفسه
والثاني يوجب ان يكون الحكم بالقياس قول لم يقل به الله ورسوله فيكون
تقديما بين يدي الله ورسوله قوله جواب الثانية والثالثة من ثلثة اوجه
قلنا اما الجواب الاول فليس بشيء لانا نمنع الاجماع وكيف يجوز ادعاء الاجماع
مع مخالفة علماء اهل البيت ولم يزل العترة ينكرون القياس ويذمون
القائل به فان لم يكن اجماعهم حجة فلا اقل من ان يكون لهم مدخل في الاجماع
هب انكم منعتم عنهم العصمة وما منحهم الله تعالى من انواع الفضائل فاخرجتموهم
عن المؤمنين والمجتهدين حتى حكمتم بانعقاد الاجماع مع مخالفتهم وهل هذا

لا محض التعصب وعلى تقدير حصول الاجماع لا يحصل العلم بالمطلوب
لان احدى مقدمتي القياس اذا كان ظنيا لا بد ان تكون النتيجة ظنية
واما الثاني فضعيف لانه تخصيص من غير دليل وادلتكم على القياس ضعيفة
جدا وكذا الثالث لانا ندعي العلم في ابطال القياس والجواب عن الرابعة
ضعيف لانا نسلم ان الخطاب موجه الى الرسول لكنا نقول ان حكمنا في
ذلك كحكمه بدليل التاسي وليس القياس حكم بما انزل الله لانه المستنبط
من المنزل لا يكون منزلا نعم ربما يكون اذا كان من لوازم المنزل وليس كذلك
لانكم سلمتم ان الكتاب والسنة دالان على التعبد بالقياس ظنا لا علما
الثاني قوله عليه السلام وتعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة و
برهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وقوله صلى الله عليه وآله
ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام هذا هو الاستدلال بالسنة
وهو ان الحديثين نصان على تحريم العمل بالقياس ولم يحتج فيهما الى البيان
قالوا نحملهما على القياس الباطل جمعا بين الادلة قلنا هذا تسليم للادلة
ودعوى للتخصيص من غير دليل وادلتكم ضعيفة جدا لم تصلح للتخصيص

قال

الثالث اجماع الصحابة عليه روي عن علي عليه السلام انه قال من اراد
ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض
تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم
اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا و
اضلوا ولم يزل اهل البيت عليهم السلام ينكرون العمل بالقياس ويذمون
العامل به واجماع العترة حجة هؤلاء الصحابة وغيرهم اظهروا القول
بتحريم الراي ولم ينكر الباقون عليهم فكان اجماعا قالوا نحمل مثل هذه الاخبار
على ما كان من ذلك صادرا عن غير اجتهاد ومن ليس له رتبة الاجتهاد
وما كان مخالفا للنص وما ليس له اصل يشهد له باعتبار وما كان على
خلاف القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك فيما تعبد فيه بالعلم دون
الظن جمعا بين هذه الاخبار وما روي عنهم من العمل بالراي قلنا ادلتنا
نافية للراي وادلتكم مثبتة له والراي اعم من القياس ولا يلزم من اثبات
العام اثبات الخاص ويلزم من نفي العام نفي الخاص او نحمل الادلة المثبتة
على القياس الذي اثبتت علته بالنص او يكون الحكم في الفرع اولى من الاصل

كالحاق تحريم الضرب بتحريم التافيف فان هذين القياسين يجب العمل
بهما عندنا كما ياتي تقريره وتحمل الادلة النافية على ما عداهما جمعا بين
الادلة وليس جمعهم اولى من جمعنا واما اجماع العترة فظاهر وقد تقدم
ان اجماعهم حجة الرابع ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده
الى الامارات المختلفة والاختلاف منهي عنه الخامس مبناه على تساوي
المختلفات في الاحكام واختلاف المتماثلات فيها وذلك يمنع من القياس
قطعا هذان استدلالان على المنع من العمل بالقياس وتقرير الاول
ان العمل بالقياس يستلزم الاختلاف المنهي عنه وكل ما كان كذلك فهو
مردود اما انه يستلزم الاختلاف فلان علة الاصل انما تثبت بالامارات
وليس كل ما كان امارة عند زيد يكون امارة عند عمرو وبالعكس فيلزم
الاختلاف والاختلاف منهي عنه لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا والمقدمة الثانية ظاهرة وتقرير الثاني ان الشرع مبناه
على افتراق المتماثلات وتساوي المختلفات في الاحكام ومتى كان كذلك
امتنع العمل بالقياس بيان المقدمة الاولى اما افتراق المتماثلات فكوجوب
الغسل من المني دون البول مع تماثلهما ووجوب الوضوء من البول دون

المذي

المذي والودي مع تساويها ووجوب صوم اخر يوم من شهر رمضان و
تحريم اول يوم من شوال مع تساويهما ووجوب القطع من سارق القليل
دون غاصب الكثير واما الجمع بين المختلفات فكمن ظاهر زوجته وجب
عليه الكفارة ومن جامع في نهار رمضان وجبت عليه الكفارة وهما
امران مختلفان وكوجوب القصر على المسافر سواء كان راجلا او راكبا
او ماشيا مع اختلاف هؤلاء في نيل المشقة والمقدمة الثانية ظاهرة
البحث الثالث في الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم
الضرب المستفاد من تحريم التافيف وذلك ليس من باب القياس لان
شرط هذا كون المعنى المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف
القياس بل هو من باب المفهوم الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به
قد يكون جليا وقد يكون خفيا فالجلي ما كانت علة الحكم فيه منصوصة كالحاق
النبيذ بالخمر في التحريم بجامع الاسكار المنصوص على عليته او كان الحكم في الفرع
اولى من الاصل كالحاق تحريم الضرب المسكوت عنه بالتافيف المنطوق
به في قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه اذا حرم التافيف فالضرب اولى بالتحريم
والخفي ما كانت العلة فيه مستنبطة فذهب المصنف الى ان الجلي يفيد الحكم

قطعا وهو حجة في الشرع لكن لا يستفاد الحكم من القياس اما الاول فلان
الحكم في الفرع اولى من الاصل ولا شيء من القياس كذلك واما الثاني
فلا باقي واعلم ان استفادة الحكم في المسكوت عنه في اول قسمي الجلي مختلف
فيه فجعله قوم من باب القياس وقوم من باب المفهوم وهو الذي اختاره
المص وقال قوم المنع من التافيف منقول في العرف الى المنع من انواع
الاذى وهكذا نظايره محتجين بانه اذا قيل فلان يملك حبة يفيد في
العرف انه لا شيء له اصلا وفلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا يفيد انه ليس له
شيء والنقير في اللغة النقرة التي على ظهر النواة والقطمير هو ما في شق
النواة وفلان مؤتمن على قنطار يفيد كونه امينا على الاطلاق والجواب
ان هذه الافادة مسلمة لكن لا نسلم انها نقل اللفظ الى ذلك المدلول بل بالمفهوم
البحث الرابع الاقرب عندي ان الحكم المنصوص على علته يتعدى الى
كل ما علم ثبوت العلة فيه بالنص لا بالقياس لان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا انزل منزلة قوله حرمت كل مسكر لان مجرد الاسكار ان كان هو العلة
لزم وجود المعلول معه اين تحقق وان لم يكن علة وان كانت العلة انما هي
الاسكار المقيد بالخمرية لم يكن ما فرضناه علة بل جزء علة هذا خلف

اقول

اختلفوا في ان الشارع اذا نص على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية
الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص ام لا يكفي بل لا بد مع ذلك من ورود
التعبد بالقياس فذهب النظام واحمد بن حنبل وابو بكر الرازي من
الحنفية الى الاول وهو اختيار المص وذهب اكثر الشافعية الى الثاني
وفرق ابو عبد الله البصري بين النفي والاثبات فذهب الى الاكتفاء به
في النفي دون الاثبات لان من ترك الكل رمانة لحموضتها يجب عليه ان
يترك كل رمانة حامضة بخلاف من تصدق على زيد لفقره فانه لم يجب عليه
ان يتصدق على كل فقير واستدل المص على وجوب الاكتفاء مطلقا بان
قول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا بمنزلة قوله حرمت كل مسكر لان علة
التحريم ان كان مجرد الاسكار اي مفهوم الاسكار من حيث هو مع قطع
النظر عن محله الذي به يتخصص يلزم تحريم كل مسكر لامتناع تاخير المعلول
عن علته وان لم يكن مجرد الاسكار علة بل اسكار الخمر فلم يكن الاسكار
علة بل جزء العلة لان مفهوم الاسكار جزء علة لاسكار الخمر وقد فرضناه
علة هذا خلف واعلم ان هذا استدلال النظام وهو مغالطة لان الشارع
لم يعلل تحريم الخمر بمطلق الاسكار بل علله باسكار الخمر واسكار الخمر لم يوجد

٨٨

٢

في غير الخمر لا يقال لا كلام فيما لو علله باسكار الخمر وانما الكلام فيما اطلق الاسكار
ولم يخصصه لانا نقول اذا اطلق وجب تخصيصه لان الجزئي يمتنع ان يعلل
بالكلي ويخص بالخمر لقرينة الذكر ثم لو لم يجب الحكم بتخصيصه لم يجب الحكم بالاطلاق
فيجوز الامران ومع الجواز يمتنع الجزم بالتعدية ثم نقول لو كان قول حرمت
الخمر لكونه مسكرا بمنزلة قوله حرمت كل مسكر كما قال النظام لوجب ان يعتق
على زيد جميع عبيده السودان اذا قال اعتقت سالما لسواده كما لو قال
يعتق الجميع لو قال اعتق عبيدي السودان ومعلوم انه ليس كذلك
ولو كان النص على العلة في محل كافيا في تعدية الحكم الى غير ذلك المحل لزم اذا
قال اعتقت سالما لسواده ان يعتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد
والاقرب عندي ورود التعبد بمثل هذا القياس لا كما قاله المص وحمل ما ورد
عن الصحابة من العمل بالراي على مثله جمعا بين الادلة والنص على العلة
قد يكون صريحا كقولك العلة كذا او لاجل كذا او سبب كذا وقد يكون ظاهرا
كقوله لكذا او بكذا او باي حرف ان كقوله انها من الطوافين عليكم او
بالباء كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
لما اوجب المص تعدية الحكم في العلة المنصوصة وجب عليه ان يذكر

ما دل

ما دل على العلية وقسمه على قسمين الاول ما لا يحتمل غير التعليل وسماه صريحا
كقوله وجب ذلك لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا ومن اجل كذا كقوله
تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل والثاني ما يحتمل غير التعليل
لكن احتمالا مرجوحا وسماه ظاهرا وذلك ما كان باللام كقوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون او بالباء او ان كما ذكره وهذه الاحرف كما
تستعمل للتعليل كذلك تستعمل لغيره البحث الخامس اعلم انا لما جوزنا
تعدية الحكم بالعلة المنصوصة وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة
وبينا امتناع تعدية الحكم بها كما يقول اصحاب الراي واعلم ان الطرق
التي اثبت القايسون التعليل بها ونحن نتبين في كل واحد منها انه
لا يصح الاستدلال به على علية الوصف الاول المناسبة بانه الملايم لافعال
العقلاء في العادات وهو غير دال على العلية اما اولا فلما بيناه ان شرعنا
مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات فلا مناسبة في
الحكم بين النص واما ثانيا فلان الوصف المناسب قد يقترن مع الحكم
وضده واما ثالثا فلان الحكم لا يجوز استناده الى الحكمة لكونها مضطربة
غير منضبطة ومثل ذلك لا يجوز من الحكيم رد الاحكام اليه ولا الى الوصف

٩٩

لانه ان لم يشتمل على الحكمة لم يصلح للتعليل وان اشتمل كانت الحكمة علة العلة
وقد بينا بطلانه لما كان الحكم المعلل بالعلة المستنبطة غير متعد عند
المص شرع يبين الطرق التي بها يستنبط العلة ويبين انها غير صالحة
لذلك وتلك الطرق ست المناسبة ونحن نقرر اولا ما قاله اصحاب ا
القياس فيها ثم نقرر كلام المص فنقول عرف ابو زيد الوصف المناسب
الذي لو عرض على العقول تلقته بالقبول وبهذا التفسير ليس للمناظر ان يثبت
على خصمه مناسبا لانه لا وصف يثبته المستدل مناسبا الا وللخصم ان يقول
هذا لا يلايم عقلي فينقطع وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من
ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة
والمناسب اما حقيقي او اقناعي والحقيقي اما لمصلحة دنيوية او اخروية
فالاول على ثلثة اقسام ان تكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة ا
وهي المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فالنفس محفوظة بشرع القصاص والمال بشرع الضمانات
والحدود والنسب بشرع الزواجر عن الزنا والدين بشرع الزواجر عن ب
الردة والمقاتلة مع الكفار والعقل بشرع الحد على شرب المسكر ان

ان يكون

ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الحاجة كشرع تمكين الولي من تزويج
الصغيرة فانه وان لم يكن ضروريا لكن يحتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو
الذي لو فات ربما فات لا الى بدل ان لا يكون في محل الضرورة ولا
في محل الحاجة كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم كتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لانها منصب
شريف والرقيق نازل القدر واما التي لمصلحة اخروية فهي الحكمة المذكورة
في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها اخروية واما
المناسب الاقناعي فهو الذي يظن اول الامر كونه مناسبا ولم يكن مناسبا
عند تدقيق النظر كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها
وقياس الكلب والسرجين عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا يناسب
اذلاله ومقابلته بالمال يناسب اعزازه والجمع بينهما متناقض وفي الحقيقة
ليس كذلك لان كونه نجسا معناه لا تصح الصلوة معه ولا مناسبة بينه وبين
المنع من بيعه البتة قال المص مناسبة الوصف للعلية لا يدل على العلية
لما بين ان شرعنا مبني على الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات
اي اذا ثبت مناسبة الوصف لكونه علة الحكم في محل لا يلزم من ثبوت

ذلك الوصف في محل اخر ثبوت ذلك الحكم فيه لجواز التفرقة بين المتماثلات
في الحكم ولا يلزم من عدم ذلك الوصف في محل اخر عدم ذلك الحكم لجواز
الجمع بين المختلفات فلا ضابط للحكم ح الا النص وايض الوصف
المناسب ربما اقترن بالحكم وضده كالسفر الذي هو وصف مناسب
لعلية حكم القصر وربما يقترن بعدم القصر وايض الحكم ان اسند
الى الحكمة كالمشقة في السفر فهي مضطربة لان المشقة قد توجد في السفر
وقد لا توجد وربما توجد في الحضر اكثر ما توجد في السفر مع عدم الترخص
وان اسند الى الوصف فان لم يشتمل ذلك الوصف على الحكمة لم يصلح
للعلية وان اشتمل فتكون الحكمة علة علية الوصف كالمشقة التي هي
علة لعلية السفر وقد ثبت عدم صلاحية الحكمة للعلية لاضطرابها
الثاني المؤثر وعرفوه بانه الوصف المؤثر في جنس الحكم في الاصول دون
وصف اخر فيكون اولى بالتعليل من الوصف الاخر مثال ذلك البلوغ
المؤثر في رفع الحجر عن المال ويؤثر في رفع الحجر عن النكاح دون الثيوبة لانه لا
يؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وقولهم الاخ من الابوين يتقدم على الاخ
من الاب في الميراث فيكون متقدما في ولاية النكاح ويعللون تقديمه في

النكاح

النكاح بسبب تقديمه في الارث بالمناسبة وهو راجع في الحقيقة للوصف
المناسب وابطاله يقتضي ابطال هذا هذا هو الطريق الثاني لهم
الى اثبات علية الوصف وهو التاثير والفرق بين الوصف المناسب
والوصف المؤثر فرق ما بين العام والخاص لان المؤثر هو الوصف المناسب
الذي يؤثر وهو على اربعة اقسام لانه اما ان يؤثر نوعه في نوعه او نوعه
في جنسه او جنسه في نوعه او جنسه في جنسه وربما خص اسم المؤثر بالاول
واسم الملايم بالبواقي ونقل المص تخصيصه بتاثير النوع في الجنس وهذا
الاصطلاح ما وقفت عليه لاحد مثال تاثير النوع في النوع تاثير سكر النبيذ
في تحريمه كتاثير سكر الخمر في تحريمها لان حقيقة السكرين والتحريمين فيهما
واحدة وانما يختلفان بالمحل واختلاف المحلين لا يقتضي اختلاف الحالين
ظاهرا ومثال تاثير النوع في الجنس تاثير البلوغ في رفع الحجر عن النكاح
دون صفة اخرى من الثيوبة وغيرها لان البلوغ اثر في جنس هذا الحكم
وهو رفع الحجر عن المال دون صفة اخرى وكذلك الاخ من قبل الاب
والام مقدم على الاخ من قبل الاب في ولاية النكاح لانه مقدم عليه في
الارث وولاية النكاح وان لم يكن كولاية الارث لكن بينهما مجانسة في

مثال تاثير الجنس في النوع تعليل اسقاط قضاء الصلوة عن الحايض بالمشقة
لان المشقة تؤثر في نوع هذه الصلوة وهو الركعتان الساقطتان في السفر
ومثال تاثير الجنس في الجنس اقامة الشرب مقام القذف في الحد لقول علي
عليه السلام اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى واذا افترى
فحدوه حد المفترى اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة في
الميراث مقام الوطي قال المص ان الوصف المؤثر يرجع في الحقيقة الى الوصف
المناسب لان تاثير الوصف في حكم الاصل تاثيره في نوع ذلك الحكم او جنسه لا يمكن
اثباته الا بالمناسبة وقد ثبت ان المناسبة لا تدل على العلية فكذلك المؤثر
الثالث الشبه وهو الوصف المستلزم للمناسبة وليس فيه مناسبة
وهو غير دال على العلية ايض لان المناسب اقوى منه وقد ابطلناه ولان الصحابة
لم يعللوا بالوصف الشبهي فيكون مردودا   هذا هو الطريق الثالث
الى اثبات علية الوصف وهو الشبه وقد اختلف في تفسيره و
الاقرب ما قال المص وهو الوصف المستلزم للمناسب وليس فيه مناسبة
واراد باستلزام المناسب التفات الشارع اليه فان التفاته يوهم المناسبة
وذلك ان الوصف اما ان يظهر مناسبة او لا والاول الوصف المناسب

وقد تقدم

وقد تقدم والثاني اما ان يعلم التفات الشارع اليه في بعض الاحكام
او لا والاول الوصف الشبهي كقول الشافعي في ازالة النجاسة طهارة
تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فان الجامع هو الطهارة
ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث غير ظاهرة لكن اعتبار الشارع
اياها في بعض الاحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها
على المناسبة والثاني الوصف الطردي كالطول والقصر والسواد والبياض
فانه الف من الشارع عدم الالتفات اليها فالوصف الشبهي يشابه المناسب
من حيث انه غير مقطوع بنفي المناسبة عنه ويشابه الطردي من حيث انه غير
مقطوع بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردي فكان تسميته
بالشبه نظرا الى هذا المعنى قال المص وصف الشبه لا يصلح للعلية لان المناسبة
اقوى منه وقد ثبت انها لا تصلح للعلية فالشبهي اولى ان لا يكون علة وايض
بعض القايسين نفاه مستدلا بانه ان كان مناسبا فليس الكلام فيه وان كان
طرديا فهو مردود بالاجماع ولا واسطة بينهما قال الرابع الدوران وهو غير دال
على العلية سواء كان ذلك في صورة واحدة او صورتين لتحققه فيما ليس بعلة
فان المعلول دائم مع العلة وبالعكس وليس المعلول علة وجزء العلة المساوي دائر

مع المعلول وليس بعلة وكذا الشرط المساوي واحد المعلولين دائر مع صاحبه
ولا علية بينهما والجوهر والعرض متلازمان وكذا المضافات والحركة والزمان
مع انتفاء العلية في ذلك كله الى غير ذلك من الامثلة التي لا تحصى كثرة
هذا هو الطريق الرابع الى اثبات علية الوصف ويعني الدوران ان يثبت
الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفائه سواء كان في صورة واحدة كالعصير
فانه لما لم يكن في اول الامر مسكرا لم يكن حراما ثم لما صار مسكرا صار حراما ثم
لما صار خلا صار حلالا او في صورتين كالماء فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما
والخمر لما كان مسكرا كان حراما واختلفوا فيه فقال قوم من المعتزلة انه يفيد
العلية قطعا وقيل ظنا وقيل لا يفيد لا قطعا ولا ظنا استدل القائلون
بافادته العلية بان من دعي باسم يغضب ثم تكرر الغضب بتكرر الدعاء بذلك
الاسم حصل هناك ظن انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن
انما حصل من ذلك الدوران لانه لو قيل للظان لم اعتقدت ذلك علله بذلك
والجواب سلمناه انه يفيد الظن في هذه الصورة لكن لم قلت انه يفيد الظن
في ساير الصور واستدل المص على عدم افادته العلية بان بعض الدورانات
لم يفد العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها العلية بيان المقدمة الاولى بصور

منها

منها العلة والمعلول فان كل واحد منهما داير مع صاحبه وجودا وعدما مع
ان المعلول ليس بعلة للعلة والا لدار ومنها ان جزء العلة المساوي للعلة
داير مع المعلول وجودا وعدما وليس بعلة للمعلول كالناطق فانه
جزء للحيوان مساوله فيدور مع معلول الحيوان الذي هو التحرك وليس
بعلة له ومنها الشرط المساوي للمشروط داير مع المشروط وليس بعلة له
مثاله تاثير النار في الجسم القابل للاحتراق مشروط بوضع خاص فذلك
الوضع الخاص داير مع الاحتراق وليس بعلة له ومنها معلولا علة واحدة
كالاحراق والاشراق يدور كل واحد منهما مع صاحبه ولا علية بينهما ومنها
الجوهر والعرض متلازمان ولا علية بينهما ومنها المضافات كالابوة و
البنوة ومنها الحركة والزمان وبيان المقدمة الثانية وان لم يذكرها المص
وهو ان نقول لو تقدر كون دوران اخر مستلزما للعلية لكان استلزامه اما
ان يتوقف على قيد اخر او لا يتوقف فان توقف لكان المستلزم هو المجموع
لا الدوران وحده وكلامنا في الدوران وحده وان لم يتوقف لزم ترجيح
احد طرفي الجائز من غير مرجح   الخامس طريقة السبر والتقسيم بان
يقال لا بد للحكم من علة والوصف الفلاني لا يصلح لذلك وكذا الوصف

الفلاني بنفي الثالث وهو غير دال على العلية ايضا اما اولا فللمنع من تعليل
كل حكم واما ثانيا فللمنع من حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود واما ثالثا فللمنع من بطلان التعليل باحد الاوصاف المذكوره واما
رابعا فلجواز التعليل بمجموع وصفين من هذه او ثلثه واما خامسا فلجواز
انقسام احد هذه الاقسام الى قسمين احدهما صالح للعليه دون الثاني
هذا هو الطريق الخامس لاستخراج علية الوصف وهو طريقة السبر والتقسيم
وذلك يقع على وجهين ان يستدل على ان الحكم معلل ثم يستدل
على حصر الاوصاف ونفي ما عدا الوصف المذكور كما يقال حرمة الربا
في البر معلله بالاجماع فعلته اما المال او القوت او الكيل او الطعم بالاجماع ايضا
وبطل التعليل بالثلثه الاول فتعين الرابع وكما يقال ولاية الاجبار معلله
اما بالصغر او بالبكاره والاول باطل والا لثبتت الولايه في الثيب الصغيره
لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها فتعين
التعليل بالبكاره وهذا الوجه حينئذ لا كلام فيه والوجه الثاني ان
تقول علة الحكم اما وصف كذا او وصف كذا من غير استدلال على ان
الحكم معلل وعلى حصر الاقسام بل يكتفي باني بحثت فلم اجد ثم يبطل
وصفا

وصفا وصفا حتى يبقى واحدا وهذا الوجه غير مفيد للعليه اما اولا
فلانه لا يجب ان يكون كل حكم معللا فان علية العلة غير معلله والا
تسلسل وح يجوز ان يكون الحكم المذكور من قبيل الاحكام الغير المعلله
واما ثانيا فللمنع من بطلان حصر الاوصاف وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود لجواز ان يكون علة الحكم وصف لم نجده واما ثالثا فللمنع
من تعليله بوصف اخر من الاقسام واما رابعا فلجواز تعليله بوصفين
او ثلثه من الاوصاف المذكوره واما خامسا فلجواز انقسام احد الاقسام
كالقوت مثلا في تحريم الربا في البر الى قسمين احدهما صالح للعليه دون
الثاني السادس الطرد وهو ان يكون الوصف الذي ليس بمناسب
ولا مستلزم له لا يتخلف الحكم عنه في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ولا يدل
على التعليل لان الاطراد انما يتم لو كان الوصف لا يوجد الا ويوجد معه
الحكم وهذا يتوقف على وجود الحكم في الفرع فلو اثبت وجود الحكم في الفرع
بكون الوصف علة ويثبت عليته بالاطراد لزم الدور وايضا فان الطرد
يوجد من دون العليه كالحدوث مع المحدود والجوهر مع العرض ولان فتح هذا الباب
يفضي الى الهذيان كما يقول في ازالة النجاسة بالخل مايع لا يبني القنطرة

الطرد

على جنسه فلا يجوز ازالة النجاسه به كالدهن اقول هذا هو الطريق
السادس لاستخراج علية الوصف وهو الطرد ومعناه الوصف الذي
ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب لا يتخلف الحكم عنه في ساير الصور
المغايره لمحل النزاع وعلم من الشارع عدم الالتفات اليه لان التفات
الشارع يستلزم المناسبه واستدل على دلالته على العليه ان استقراء الشرع
دل على الحاق النادر في كل امر بالغالب فاذا راينا وصفا يقارن الحكم في
جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ثم راينا ذلك الوصف حاصلا في محل
النزاع وجب ثبوت ذلك الحكم فيه الحاقا للنادر بالغالب ولذلك
اذا راينا فرس القاضي واقفا على باب الامير نحكم بكون القاضي عند
الامير في الصور المغايره لهذه الصوره قال المص الاطراد يتوقف على
ثبوت الحكم في الفرع لانه لو ثبت الوصف في الفرع بدون الحكم لم يكن
اطرادا فلو اثبت الحكم بالوصف المثبت عليته بالاطراد لزم الدور وفيه
نظر منشاه تقييدهم الاطراد في غير صورة النزاع وايضا بعض المطردات
لا توجب العليه فوجب ان لا يفيد شيء منها العليه بيان الاولى
بصور منها الحد والمحدود ومنها الجوهر والعرض المطلق ومنها
صفات

وما ذلك الا المقارنة كون
الفرس عند الباب وكون
القاضي عند الامير صح

صفات الله تعالى ومنها معلولات علة واحده فان بين كل واحد والاخر
اطرادا من دون العليه بينها وبيان الثانيه قد تقدم من الدوران و
ايضا لو فتح باب الطرد لادى الى ما عد هذيانا كما نقل عن الشافعي في
ازالة النجاسه بالخل الى اخره وكقول بعضهم في عدم انتقاض الوضوء
بمس الذكر انه طويل مشقوق نسبته لا ينقض الوضوء كالبوق
الفصل الحادي عشر في الترجيح وفيه مباحث الاول لا يتعارض دليلان
قطعيان وهل يتعارض الظنيان جوزه قوم لامكان ان يخبرنا اثنان
عدلان بحكمين متنافيين ولا يترجح احدهما على الاخر ومنع منه اخرون لانه
لو تعارض دليلان على كون الفعل مباحا ومحظورا فان لم يعمل بهما او عمل
بهما لزم المحال وان عمل باحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح او لا
على التعيين وهو باطل لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد سوغنا
له الترك فيكون ذلك ترجيحا لدليل الاباحه وقد تقدم بطلانه والاول اهدى
اقوى والجواب عن الثاني ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقال له ان
اخذت بدليل الاباحه فقد ابحت ذلك وان اخذت بدليل الحظر فقد
حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما قد تصدقت عليك

باحدهما ان قبلت وان لم تقبل واتيت بالدرهمين قبلتهما عن الدين
فان عليه الدين مخير ان شاء اتى بدرهم وان شاء دفع درهمين عن الواجب
وكذا نقول في المسافر اذا حضر احد الامكنة الاربعة التي يستحب فيها
التمام فانه مكلف بركعتين ان شاء الترخص وباربع وجوبا ان لم يرده
اذا عرفت هذا فالتعارض ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير
وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي وان وقع للحاكم كان حكمه
العمل باحدهما ووجب عليه التعيين   في قولنا المتعارضان
دليلان قطعيان نظر مشاوره ووقوع الاتفاق على امتناع التعارض
بين الادلة العقلية واما النقلية فليست قطعية وعلى تقديرا فادتها اليقين
فالدليل القائم في العقليات قائم في ساير القطعيات واما الامارات
فهل يقع التعارض فيها ام لا فذهب الجبايان والقاضي ابو بكر واكثر
الفقهاء الى الجواز وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع استدل
المجوزون بجواز ان يخبرنا عدلان متساويان من جميع الوجوه بخبرين متنافيين
بالنفي والاثبات واستدل المانعون بانه لو تعارض امارتان على كون كل
فعل معين مباحا او محظورا فلا يخلو اما ان لم يعمل بهما او عمل بهما او عمل باحدهما

على

علی النقیضین او لا علی التعیین وهذه الاقسام اربعة كلها باطلة اما
الاول فلاستلزامه ارتفاع النقيضين واما الثاني فلاستلزامه اجتماع
النقيضين واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح واما الرابع
فلانا لو خيرناه بين الحظر والاباحة خيرناه بين الفعل والترك و
هو بعينه عمل بدليل الاباحة وقد ثبت بطلانه اجاب المص بالمنع من استلزام
القول بالتخيير بين الحظر والاباحة القول بالاباحة ومثله بمثال واضح
وكذلك المسافر اذا حضر في احد الاماكن الاربعة مكة والمدينة وجامع الكوفة
والحاير مخير بين الاتمام والتقصير ولا يستلزم ذلك القول بالاباحة
لانا اذا اتم لا بد له من نية الوجوب واذا ثبت جواز التعادل بين الامارتين
فالحكم انه ان وقع للمجتهد في عمل نفسه تخير في العمل بايهما شاء وان وقع
للمفتي خير المستفتي في العمل بايهما شاء وان وقع للقاضي تخير في الحكم
البحث الثاني اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او التوقف
لنا انه لو لم يعمل بالراجح لعمل بالمرجوح وهو خلاف المعقول ولان
الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض ومن
المرجحات كثرة الادلة كترجيح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة لان الظن

اقوى لان تطرق تعمد الكذب الى الجماعة ابعد من الواحد وايضا فان مخالفة
الدليل على خلاف الاصل فمخالفة الدليلين اشد محذورا من مخالفة دليل
واحد واذا امكن العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه
دون وجه كان اولى من ابطال احدهما بالكلية   المراد بالتعادل ههنا
توارد دليلين متنافيين الحكم على شيء واحد والتعادل الذي تقدم ذكره
توارد دليلين متساويين في الدلالة متنافيي الحكم على شيء واحد اعلم
انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب
التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة
فهو حق والا فباطل لانه عند الترجيح لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وهو غير معقول وايضا اذا وقع التعارض ثم ترجح احدهما كان العمل
به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا
فهو حسن عند الله تعالى وايضا اجمع الصحابة على العمل بالترجيح عند
التعارض فانهم قد قدموا خبر عايشة في التقاء الختانين على قول الانصار
لا ماء الا من الماء وقدموا خبر من روى من ازواجه انه صلى الله عليه واله
كان يصبح جنبا على ما رواه ابو هريرة انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له

وقوى

وقوى علي عليه السلام خبر ابي بكر ولم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر خبر
المغيرة في ميراث الجد لموافقة ابي سعيد اذا ثبت ذلك فاعلم ان الترجيحات
كثيرة ياتي ذكرها من جملتها كثرة الادلة وهذا مذهب الشافعي خلافا لبعضهم
لنا ما ذكره المص من الوجهين احتج الخصم بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه
واله نحن نحكم بالظاهر وهذا باطل لانه يدل على ان الاعتبار باصل الظهور
وان الزيادة بعد الظهور على الظهور ملغاة ترك العمل به في الترجيح لقوة
الدليل لان هناك الزيادة والمزيد عليه حاصلان في محل واحد والقوة
حال اجتماعهما اقوى منها حال تفرقهما بخلاف محل النزاع وثانيهما بقياس
الادلة على الشهادة والفتوى فانه حصل الاجماع بعدم اعتبار الكثرة فيهما
والجواب عن الاول انا تركنا العمل بذلك الاثبات لما علم قطعا ان العبرة
بقوة الظن فقوله المحل متغاير في محل النزاع قلنا سلمناه لكن مجموعها
يؤثر في قوة الظن فانه اذا اخبر عدل في واقعة حصل ظن ما واذا
اخبر اخر ازداد الظن ثم لا يزال يزداد الظن بازدياد الاخبار حتى ينتهي
الى العلم وعن الثاني بوجود الفارق بين الفرع والاصل وذلك انا
لم نعتبر الكثرة في الشهادة لما فيه من نقض غرض الشهادة لان الغرض

منها قطع الخصومات واعتبار الكثرة يفضي الى تطويل الخصومات لانه
اذا اقام الخصمان الشهود من الجانبين لا على السويه فللاخر ان يستمهل القاضي
ليأتي بعدد اخر ليزيد عدد شهوده على شهود الخصم وهكذا الخصم ان يفعل
مثل فعله وتطول الخصومة فالغى اعتبار الكثرة لدفع هذا المحذور وايضا
اعتبر مالك الكثرة في الشهود كالادلة واما الترجيح بكثرة الغنين فلا نسلم
الغاؤه ونمنع الاجماع فان بعض العلماء اعتبره واعلم انه عند التعارض ان امكن
العمل بكل منهما بوجه دون وجه وجب حتى لا يلغى احديهما بالكلية لان دلالة
اللفظ على جزء مفهومه تابعة لدلالته على كل مفهومه والغاء التابع اولى
من الغاء المتبوع وذلك مثل قوله صلى الله عليه واله الا اخبركم بخير الشهداء
فقالوا بلى يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيجمع بينهما
بان يعمل بالاول في حق الله تعالى وبالثاني في حق العباد **قال**
البحث الثالث في حكم الادلة المتعارضة اذا تعارض الدليلان فان كانا
عامين او خاصين وكانا معلومين كان المتاخر ناسخا ان قبل المدلول
النسخ والا تساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما وكذا لو لم يعلم التاريخ
ولو كانا مظنونين كان المتاخر ناسخا ولو تقارنا او لم يعلم التاريخ وجب

وقال ثم يقتضي الكلبي يعني لتشهد الرجل قبل ان يستشهد ع

الترجيح

الترجيح فان تساويا ثبت التخيير وان كان احدهما معلوما دون الاخر فان كان
المعلوم متاخرا كان ناسخا والا تعين العمل بالمعلوم وان كان احدهما
اعم من الاخر مطلقا وكانا معلومين او مظنونين كان الخاص المتاخر ناسخا
للعام المتقدم والعام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعند
الشافعية يبنى العام على الخاص وان وردا معا خص العام بالخاص اجماعا
وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا قدم المعلوم الا اذا اقترنا
وكان المظنون هو الخاص فانه يخصص العام عند جماعة وقد تقدم متن
اقول اذا تعارض دليلان اما ان يكون كل واحد منهما عاما او خاصا
وعلى التقديرين اما ان يكون العموم والخصوص مطلقا او من وجه دون
اخر وعلى التقادير اما ان يكون معلوما او مظنونا وهذه ستة في ستة
تصير ستة وثلاثين وعلى التقادير اما ان يعلم تقدم احديهما على الاخر
او يعلم مقارنتهما او لا يعلم شيء منهما وهذه ثلثة اذا ضربت في ستة
وثلاثين يصير مائة وثمانية هذا بحسب الحصر العقلي واما احكامها
فان كانا معلومين متساويين في العموم والخصوص وعلم التقديم والتاخير
ينسخ المتقدم بالمتاخر ان قبل المدلول النسخ وان لم يقبل وجب تساقطهما
والرجوع الى غيرهما وكذا اذا لم يكن التاريخ معلوما وان علم مقارنتهما

كان حكمه التخيير لا الترجيح لان العلم لا يقبل الترجيح وان كانا مظنونين وعلم
التقديم والتاخير كان التاخير ناسخا للمتقدم والا وجب الترجيح باحد
الاشياء المرجحة التي تاتي بعد ذلك لكون الظن قابلا لذلك سواء
كانا مقارنين في الزمان او مجهولي التاريخ وان تساويا كان التعبد
فيه التخيير وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فان علم ان المعلوم
هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم والا وجب العمل بالمعلوم سواء كان المعلوم
متقدما او كانا متقارنين او جهل التاريخ وان كان احدهما عاما
والاخر خاصا وتساويا في العلم والظن كان الخاص المتاخر ناسخا للعام
وكذا العام المتاخر عند الحنفية وعند الشافعية يبنى العام على الخاص
وان اقترنا في الزمان خص العام بالخاص اجماعا وان اختلفا في العلم والظن
قدم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد
معا فان فيه خلافا وذلك مسئلة تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد
وقد تقدم ذكر الخلاف فيه والاختيار واما ان يكون احدهما اعم من الاخر من وجه
دون وجه كقوله صلى الله عليه واله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها مع نهيه عن الصلوة في الاوقات الخمسة فان الاول عام في الاوقات
خاص في صلاة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات ولم يذكره المص

المص قال

المص **قال** البحث الرابع في ترجيح الاخبار الخبر الذي رواته اكثر او اعلى
اسنادا او كان رواته اعلم او ازهد او ازكى او اشهر ارجح والفقيه
ارجح من غيره والافقه من غيره ارجح والعالم بالعربية ارجح والاعلم بها
ارجح من العالم وصاحب الواقعة ارجح والاكثر مجالسة للعلماء ارجح
والمعلوم عدالته بالاختبار ارجح من المزكى والمزكى بالاعلم اولى والاشد
ضبطا ارجح والجازم ارجح من الظان والمشهور بالرياسة ارجح من غيره والمتحمل
وقت البلوغ ارجح وذاكر السبب اولى وراوي اللفظ ارجح من راوي المعنى
والمعتضد بحديث غيره ارجح والمدني ارجح من المكي لقلة المكي بعد المدني
والوارد بعد ظهور النبي صلى الله عليه واله ارجح وذو السبب اولى والفصيح ارجح اولى بحر
من الركيك ولا يرجح الافصح على الفصيح والخاص مقدم والدال بالوضع
الشرعي او العرفي اولى من اللغوي والحقيقة اولى من المجاز والدال بوجهين
اولى من الدال بوجه واحد والمعلل اولى والمؤكد اولى وما فيه تهديد اولى والمعلل در
والناقل عن حكم الاصل راجح على المقرر وقيل بالعكس والمشتمل على الحظر راجح
عند الكرخي على المشتمل على الاباحة ويستويان عند ابي هاشم والمثبت
للطلاق والعتاق مقدم على النافي عند الكرخي لموافقة الاصل ومستويان
عند اخرين والنافي للحد راجح على المثبت والذي به عمل بعض العلماء ارجح من

بحيث

من الذي ترك ارا كان بحيث لا يخفى عليه اقول هذه هي مرجحات الاخبار عند التعارض
ا كثرة الرواة وقد تقدم ذلك والخلاف فيه ب ان يكون احدهما اعلى
اسنادا لانه كلما قلت الرواة قل احتمال الكذب والغلط وكلما قل ذلك كانت
الصحة اظهر فيجب العمل به ج ان يكون راوي احد الخبرين ازهد واعدل وذلك
على وجوه ا من يعرف عدالته بالاختبار اولى ممن عرفت بالتزكية اذ الخبر ليست
كالمعاينة ب من عرفت عدالته بجمع كثير اولى ممن عرفت عدالته باقل منهم ج
من عرفت عدالته بالاعلم الاورع اولى ممن علمت بالعالم الورع د من عرفت
عدالته بتزكية من عمل بخبره اولى ممن عرفت بتزكية من روى عنه د ان يكون
احدهما اذكى وذلك على وجوه ا ان يكون اكثر ضبطا واقل نسيانا فيقدم
على من لا يكون كذلك ب ان يكون احدهما اشد ضبطا واكثر نسيانا والاخر
اضعف ضبطا واقل نسيانا فيقع التعارض ههنا ج ان يكون احدهما
اقوى حفظا لالفاظ الرسول من غيره فيكون اولى د من كان اشهر مقدم
على غيره سواء كانت شهرته بمنصبه او بنسبه لاحترازه عما يوجب نقص
منزلته المشهور يكون اكثر ولذلك كان علي عليه السلم يحلف الراوي ويقبل
رواية ابي بكر بلا يمين وكذلك مشهور الاسم مقدم وكذلك اذا كان
في رواة احد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الاخر

يكون

يكون مرجوحا ه العالم مقدم على غيره وذلك من وجوه ا العالم مقدم على
الظان وذلك ظ ب الفقيه مقدم على غير الفقيه مطلقا وقيل بل في
الخبر المروي بالمعنى دون اللفظ لنا ان الفقيه مميز بين الجائز وغيره في الشرع
فاذا سمع ما لم يجز اجراؤه على ظاهره بحث عنه واطلع على حقيقته فيكون
مقدما على من لم يكن مميزا فانه ينقل القدر المسموع وربما يصير ذلك
موقعا في الظلال ج الافقه مقدم لان الوقوف به في الاحتراز عن الاحتمال
المذكور اتم د العالم بالعربية مقدم لان غير العالم بها ربما اوقع تغييرا في
الرواية معتقدا لسلامة المعنى المراد والحال ان ذلك التغيير موجب لتغير المعنى
فيقع في الغلط ه الاعلم في العربية مقدم لان الوثوق به اتم في الاحتمال
المذكور و صاحب الواقعة مقدم على غيره ولذلك قدم الصحابة خبر عايشة
في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء ز من كان
اكثر مجالسة للعلماء مقدم على غيره ح اذا روى جميع رواياته بعد البلوغ
مقدم على من روى بعضها في الصغر وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك
فيه يكون مرجوحا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه ط اذا كان احدهما
يذكر سبب نزول الحكم يقدم على من لم يذكره ى اذا روى احدهما لفظ الرسول

كان مقدما على من روى المعنى لتطرق الاحتمال في الثاني دون الاول يا اذا كان
احد الخبرين مدنيا والاخر مكيا فالمدني اولى لانه اكثر يب الخبر الذي يرد بعد
استظهار النبي وقوة شوكته مقدم على غيرها لان احتمال وقوع مقابله قبل
قوة الشوكة اكثر من احتمال وقوعه بعد وقوع الشوكة فكان تاخره اغلب يج الخبر الذي
مع السبب اولى من الذي لا يكون مع السبب يد راوي اللفظ الفصيح يقدم على
راوي اللفظ الركيك لان الناس من رد الركيك لكونه صلى الله عليه وآله افصح
العرب فلا اكثر ان يكون مرجوحا ولا يقدم الافصح على الفصيح لانه كما يوجد في
كلامه الافصح كذلك يوجد في كلامه الفصيح يه اذا كان احد الخبرين خاصا
والاخر عاما يقدم الخاص على العام وقد تقدم ذلك في باب العموم يو اذا كان
احدهما دالا بوضع الشرع او العرف والاخر دالا بوضع اللغة كان الاول اولى
قيل هذا اذا كان لفظ واحد له معنى لغة ومعنى اخر عرفا او شرعا فحمله على المعنى العرفي
او الشرعي اولى لان ذلك اللفظ بالنسبة الى المعنى اللغوي ح مجاز واما اذا
كان لفظان معا احدهما لغوي والاخر عرفي او شرعي فلا يلزم تقدم الشرعي او العرفي
يز اذا كان احدهما دالا حقيقة والاخر مجازا كان الدال بالحقيقة اولى يح اذا
كان احد الخبرين دالا على المراد من وجهين يقدم على الدال بوجه واحد يط

اذا كان احد الحكمين معللا

اذا كان احد الحكمين معللا يقدم على ما لا يكون معللا ك اذا كان احدهما مؤكدا يقدم
على ما لا يكون مؤكدا كا اذا كان احدهما مذكورا مع التهديد يقدم على ما لا يكون
مهددا عليه كب اذا كان احد الخبرين مخالفا لحكم الاصل والاخر موافقا كان المخالف
راجحا وهو قول جمهور الاصوليين لان الشارع انما نحتاج اليه ليعرفنا ما لم تستقل
عقولنا بادراكه لا ما كان لعقولنا دلالة عليه وقيل بل كان الموافق راجحا لكونه معتضدا
بالاصل كج اذا كان حكم احد الخبرين الحظر وحكم الاخر الاباحة فعند الكرخي واحمد بن
حنبل والرازي من اصحاب ابي حنيفة يقدم دليل الحظر وعند ابي هاشم وعيسى بن
ابان تساويا وتساقطا لنا ان الاخذ بدليل الاباحة لا يؤمن معه الوقوع في المأثم
فيكون مرجوحا ولذلك اذا تولد حيوان بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل قدم التحريم
وكذا اذا طلق انسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي الجميع
واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه واله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
الحرام الحلال وقال عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك كد اذا كان
حكم احدهما وقوع الطلاق او العتق وحكم الاخر نفيه فالمثبت مقدم على النافي
عند الكرخي لانه وفق الدليل النافي لملك البضع وملك اليمين والنافي
ليس على وفقه وقيل هما متساويان متساقطان لان المثبت وان كان موافقا
لذلك الاصل لكن النافي ايضا موافق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات
ملك اليمين وهذا احسن كه اذا كان احدهما نافيا للحد والاخر مثبتا له فالنافي
اولى عند بعض الفقهاء خلافا للمتكلمين لنا ان النافي ان لم يفد الجزم فلا
اقل من افادة الشبهة ومع حصول الشبهة يسقط الحد لقوله صلى الله عليه واله

من الريبة وهي الشيء المخوف

ادرؤا الحدود بالشبهات كو اذا كان احد الخبرين عمل به بعض الائمة يقدم
على ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى وقيل لا يرجح بذلك لانه تقليد
قال الفصل الثاني عشر في الاجتهاد وتوابعه وفيه مباحث الاول الاجتهاد
هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة
فيه ولا يصح في حق النبي صلى الله عليه وآله وبه قال الجبائيان لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ولان الاجتهاد انما يفيد الظن وهو عليه السلم قادر على تلقيه
من الوحي ولانه كان يتوقف في كثير من الاحكام حتى يرد الوحي ولو ساغ
له الاجتهاد لصار اليه لانه اكثر ثوابا ولانه لو جاز له لجاز لجبرئيل عليه السلم وذلك
يسد باب الجزم بان الشرع الذي جاء به محمد من الله تعالى ولان الاجتهاد قد يخطئ وقد
يصيب فلا يجوز تعبده عليه السلم به لانه يرفع الثقة بقوله وكذلك لا يجوز لاحد
من الائمة عليهم السلم الاجتهاد عندنا لانهم معصومون وانما اخذوا الاحكام
بتعليم الرسول او بالهام من الله تعالى واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد
باستنباط الاحكام من العمومات في القران والسنة وترجيح الاخبار
المتعارضة اما باخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا اقول الاجتهاد
الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في امر من الامور على وجه
فيه المشقة ولذلك يقال اجتهدت في حمل الحجر الثقيل ولا يقال اجتهدت
في حمل الخردلة وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكره المص فقوله استفراغ
الوسع كالجنس الشامل للمعنى اللغوي والاصولي وقوله في النظر كالفصل
يخرج به اكثر الاجتهادات اللغوية وقوله من المسائل الظنية احتراز من

يجوز الاجتهاد للعلماء باستنباط الاحكام من عمومات الكتاب والسنة

الاحكام م

المسائل الظنية

من المسائل القطعية اذ لا يقع الاجتهاد فيها وقوله الشرعية احتراز عن الاجتهاد
في المعقولات لانه لا يسمى اجتهادا عند الاصوليين وقوله على وجه لا زيادة
فيه احترازا عن اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد
اجتهادا عند الاصوليين اذا ثبت ذلك فاعلم ان النبي صلى الله عليه وآله لم يكن متعبدا باجتهاد
عندنا وهو مذهب الجبائيين وقال احمد بن حنبل والقاضي وابو يوسف
كان متعبدا به وحكم الشافعي واصحابه بالجواز من غير القطع بالوقوع وربما
جوزه بعضهم في امور الحرب دون امور الشرع لنا وجوه منها قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهذا نص على المطلوب ومنها انه عليه السلم كان
قادرا على تلقي الاحكام عن الوحي القاطع والقادر على القطع لم يجز له العدول
الى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها ومنها انه لو جاز له الاجتهاد
لم يكن متوقفا في كثير من الاحكام منتظرا للوحي لكنه توقف كما في مسئلة الظهار
واللعان ومنها انه لو جاز للنبي صلى الله عليه وآله الاجتهاد لجاز لجبرئيل بجامع كونهما مبلغين
لكنه لم يجز اذ لو جاز لم يحصل لنا العلم بان هذا الشرع من عند الله لجواز ان
يكون من اجتهاده ومنها ان الاجتهاد عرضة للخطاء وكان متقيا عنه واعلم
ان ابا علي الجبائي ادعى الاجماع في هذا المطلوب وهو قريب لان المخالف
وجد بعد الاجماع فلا يقدح مخالفته في الاجماع وادعى علم الهدى ايضا الاجماع
من وجه آخر وهو ان الامة بين قائلين قائل يقول اننا متعبدون بالقياس
والنبي صلى الله عليه وآله متعبد بالاجتهاد وقائل يقول لسنا متعبدين بالقياس ولا النبي صلى الله عليه وآله
متعبد بالاجتهاد فلو قيل ان النبي صلى الله عليه وآله متعبد بالاجتهاد ولسنا متعبدين بالقياس

يعني انه يكون قوله هنا ٢

كان خرقا للاجماع احتج الخصم بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض عاتبه الله تعالى بذلك لما اطلق اسارى
بدر فقال النبي صلى الله عليه وآله لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه
الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان اطلاقهم كان بالاجتهاد
واما الخبر فلما روى الشعبي انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضي في القضية
ثم ينزل القران بخلاف قضائه فيترك ما قضى بحاله ويستقبل ما نزل به القران
والحكم بغير القران لا يكون الا بالاجتهاد وروى عنه انه قال في مكة لا يختلى
خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر ومعلوم
ان الوحي لم ينزل في تلك الحالة واما المعقول فلان العمل بالاجتهاد اشق فيكون
اكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وآله لعايشة ثوابك على قدر مشقتك
وقوله صلى الله عليه وآله افضل العبادات احمزها اي اشقها فلو لم يكن
متعبدا بالاجتهاد لزم اختصاص علماء امته بفضيلة لم تكن له والجواب
عن الاول انه يجوز ان يكون النبي مخيرا بالوحي بين قتل الكل او اطلاق
الكل او فداء الكل فاشار بعض اصحابه باطلاق البعض دون البعض فنزل
العتاب للذين عينوا الا للرسول وعن الثاني انه خبر مرسل ولا حجة
في المراسيل عندنا لما تقدم وعلى تقدير كونه حجة يحتمل ان يكون قضاه
الاول بالوحي وينسخه الوحي الثاني وعن الثالث لا يخلو اما ان يكون
الفصل بين المستثنى والمستثنى عنه بزمان يمكن فيه نزول الوحي او لا
والاول لا حجة لهم فيه واما الثاني فيحمل على انه كان صلى الله عليه وآله

ذلك

مريدا للاستثناء

مريدا للاستثناء فسبقه فيه العباس وعن الرابع انه غير مستبعد لاختصاصه صلى الله عليه وآله
في مقابلته بانواع الفضايل كتلقي الاحكام من الوحي ورتبة النبوة وهداية
الخلق بعد الضلالة على وجه العموم قال البحث الثاني في شرائط المجتهد
وينظمها شيء واحد وهو ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال
بالدلايل الشرعية على الاحكام وهذه المكنة انما تحصل بان يكون عارفا
بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول ليحصل له الوثوق
بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعالما
بتجرد اللفظ او عدم تجرده لياس من التخصيص والنسخ ولشرائط المتواتر والاحاد
ولجهات الترجيح عند تعارض الادلة وهذا انما يحصل بمعرفة الكتاب
لا بجميعه بل بما يتعلق بالاحكام منه وهو خمسماية آية ومعرفة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام لا بمعنى ان يكون حافظا لتلك بل يكون عالما بمواقع
الايات حتى يطلب منها الاية المحتاج اليها وعنده اصل متحقق يشتمل
على الاحاديث المتعلقة بالاحكام وان يكون عالما بالاجماع لئلا يفتي بما يخالفه
وان يكون عارفا بالبراءة الاصلية ولا بد ان يكون عالما بشرائط الحد والبرهان
والنحو واللغة والتصريف وبعلم الناسخ والمنسوخ واحوال الرجال اذا عرفت
هذا فالحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل في مسئلة
دون اخرى وانما يقع الاجتهاد في الاحكام الشرعية اذا خلت عن دليل
قطعي اقول ينظم جميع شرائط المجتهد ان يكون متمكنا من الاستدلال
على الاحكام بالدلايل الشرعية وانما تحصل له هذه المكنة اذا كان عالما

باللغة لا كالاصمعي والخليل بل بما يشتمل عليه ايات الاحكام وهي خمسمائة
اية والاحاديث المتعلقة بالاحكام وعالما بالتصريف والنحو لا كالخليل و
سيبويه بل بمقدار ما يصحح به الاعراب ويميز بين التغيير المغير للمعنى و
غير المغير وان يكون مفسرا لكن لا لجميع الكتاب بل الايات الاحكام وعالما
بعلم الكلام لا كالمتبحرين فيه بل بالمسايل التي يتوقف عليها النبوة والتكليف
وعالما باصول الفقه ولم يحتج الى عد مسائله لكونها مذكورة في الكتاب
عارفا باحوال الرجال المنقلة لاحاديث الاحكام حافظا للاحكام لا لجميعها
لانه متعذر او متعسر لكونها لا تكاد تتناهى بل باكثرها ولذلك سئل
مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري مع كونه
من كبار المجتهدين عالما بعلم الميزان لا كابي علي بل بمقدار ما يميز بين الدلالات
الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام وشرايط الحد والبرهان اذا ثبت
ذلك فاعلم انه يجوز ان يحصل للانسان صفات الاجتهاد في فن دون اخر
وفي باب من الفقه دون اخر خلافا لبعضهم كان يكون واحد مجتهدا في
العبادات دون العقود او في الفرايض دون باقي الابواب او في
فقه المناسك دون غيره لا يقال شرايط الاجتهاد المذكورة اما ان تكون
حاصلة اولا ويلزم من ذلك ان يكون الانسان اما مجتهدا في الجميع اولا
يكون مجتهدا في شيء ولا يجوز ان يقال بعضها حاصل دون بعض والا لخرج
ذلك البعض عن كونه شرطا حين جوز الاجتهاد بدونه لانا نقول عدم
اعتبار بعض هذه الشرايط في بعض الاحكام لا يستلزم خروجها عن كونها

شرايط الاجتهاد

شرايط الاجتهاد لجواز ان تكون شرايط للبعض الاخر اذا ثبت ذلك فاعلم
ان الذي يجتهد فيه المجتهد هو كل حكم خلا عن دليل قطعي لانه مع وجود القطعي
لم يجز الاجتهاد لكونه مفيدا للظن ولم يجز العدول من القطعي الى الظني وقال
ابو الحسين المجتهد فيه هو المسايل المختلف فيها من الاحكام الشرعية وقال
فخر الدين الرازي جواز اختلاف المجتهد في مسئلة مشروط بكون المسئلة اجتهاد
به فلو عرف كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور اقول لابي الحسين ان
يقول اختلاف المجتهد في مسئلة لا يتوقف على كونها اجتهادية بل انما يتوقف
على عدم الدليل القطعي وح لا دور قال البحث الثالث في تصويب
المجتهد الحق ان المصيب واحد وان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا
وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا والمخطي بعد الاجتهاد غير ماثوم لان كل
واحد من المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارته كان رجحان احد هذين الاعتقادين
خطاء لان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة اولا وايما كان يلزم الخطا
فيكون منهيا عنه وايضا القول بغير طريق باطل بالاجماع فذلك الطريق ان خلا
عن المعارض تعين العمل به اجماعا وان كان له معارض فان كان احدهما راجحا
تعين العمل بالراجح اجماعا والا كان الحكم اما التخيير او التساقط وعلى التقديرين
فالحكم معين وكان تاركه مخطيا اقول المجتهد فيه اما عقليات او شرعيات
فالعقليات اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وقال الجاحظ
والعنبري ان كل مجتهد مصيب لانه تعالى كريم رحيم واستقراء الشرع
دل على ان الاغلب هو المسامحة والتخفيف حتى انه لو احتاج الى ادنى

تعب في نفسه او في ماله في طلب الماء سقط عنه الوضوء وجاز له التيمم فهذا الرحيم
لا يليق برحمته ان يعاقب من افنى عمره في الفكر والبحث والطلب واجاب الجمهور
عنه بانه خارق للاجماع لان خلافهم انما ظهر بعد انعقاد الاجماع فكان
مردودا واما الشرعيات فاما ان لا يكون في المسئلة نص او يكون فالاول
اختلفوا فيه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر وابو الهذيل ان كل مجتهد
فيها مصيب وان حكم الله تعالى فيها ليس واحدا بل متعدد بحسب تعدد اقوال
المجتهدين تابع للذي ادى اليه اجتهادهم وقال قوم المصيب فيها واحد وحكم الله
فيها واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه وانما هو مثل الدفين يظفر به على
سبيل الاتفاق ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فقال ابو بكر الاصم وابن
علية وبشر المريسي انه قطعي ياثم المجتهد بتقدير عدم الظفر به ويجب
نقض حكمه ومنهم من قال ان الدليل قطعي لكن لا ياثم المجتهد بل يعذر لخفايه
عليه وقال ابن فورك وابو اسحق الاسفرايني ان ذلك الدليل ظني
فمن ظفر به فهو مصيب فله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد
ونقل عن الشافعي وابي حنيفة واحمد والاشعري القولان التخطئة والتصويب
واما التي فيها نص فقالوا ان فرط المجتهد في الطلب ولم يصب فهو مخطئ
اثم وان لم يفرط ففيه من الخلاف ما تقدم هذا تقرير المذاهب والمختار
ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وعليه دليل ظاهر لا قاطع وكل من حكم
بذلك الحكم فهو المصيب ومن عداه من المجتهدين مخطئ غير ماثوم ولا ينقض
حكم القاضي بعد الاجتهاد واستدل المص على ان حكم الله تعالى في كل واقعة

واحد بوجهين

واحد بوجهين الاول ان كل واحد من المجتهدين اذا حكم في الواقعة بضد حكم الاخر
لا بد ان يكون ذلك الحكم لاجل اعتقاد رجحان امارته فتانك الامارتان
اما ان يكون احديهما راجحة على الاخرى في نفس الامر او لا يكون بل يكونان متساويتين
وايا ما كان لزم خطاء احدهما اما الاول فلكون احدهما حاكما بالامارة المرجوحة
والحاكم بالامارة المرجوحة يكون مخطيا واما الثاني فلكون كل واحد منهما حاكما
بالامارة الغير الراجحة والحاكم بالامارة الغير الراجحة يكون مخطئا والوجه الثاني
ان حكم المجتهدين اما ان يكون عن طريق او لا عن طريق والثاني باطل لان
القول بالتشهي في الشرع باطل اجماعا والاول اما ان يكون خاليا عن معارض
او لا ان كان خاليا تعين العمل به اجماعا ومخالفه مخط وان لم يكن خاليا فاما
ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا فان كان راجحا تعين العمل به ومخالفه
مخط وان لم يكن راجحا كان حكمه التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما فثبت
ان الحكم معين على ساير التقادير ومخالفه الحكم المعين مخط على كل حال احتج
من قال بان حكم الله تعالى تابع لاجتهاد المجتهد بان الامة اجمعت على ان
المجتهد مامور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله تعالى الا ما امر به فاذا
كان مامورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا وايضا يلزم من اتحاد
حكم الله تعالى في واقعة معينة لوازم باطلة فكان باطلا منها يلزم امتناع تولية
الصحابة من علموا انه يخالفهم في بعض الاحكام لانه ترويج الباطل لكنه وقع
ذلك فان ابا بكر ولى زيدا مع انه كان يخالفه في الجد وولى علي شريحا
وكان يخالفه في كثير من الاحكام ومنها يلزم امتناع تمكينهم مخالفيهم من الفتوى

ان بعض الصحابة بالباطل

ارى في ميراث الجد

وكانوا يفعلون ذلك ومنها يلزم ان ينقضوا احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد
حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضا بقضايا مختلفة ولم ينقل عن احد
انه نقض حكمه ومنها انهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطا في ذلك كثير لانه
لا فرق بين ان يفتي احد بالباطل في القتل واخذ المال وبين ان يقتل ويأخذ
المال والجواب ما ذكرتموه معارض بتصريح مجتهدي الصحابة بالتخطية
روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله
وان كان خطا فمني واستغفر الله وروي عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل هذا
والله هو الحق وحكم باخر فقال الرجل هو والله الحق فقال عمر ان عمر لا يعلم انه
اصاب الحق لكن اجتهد وقال ايضا لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه وقال علي صلى الله عليه لعمر في قضية المجهضة
ان قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطاوا وقال ابن مسعود
في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمني
ومن الشيطان والله ورسوله بريان عنه قال البحث الرابع في تغير الاجتهاد
المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم ثم تغير اجتهاده وجب الرجوع الى الاجتهاد
الثاني ويجب على المستفتي العمل بما ادى اجتهاده ثانيا واذا افتى غيره عن
اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فله الفتوى في الاول ان كان ذاكرا
للاجتهاد الاول وان كان ناسيا لزمه الاجتهاد ثانيا على اشكال لعدم ثبوت
غلبة الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم اقول اذا افتى
مجتهد بحكم ثم تغير اجتهاده بتغير دليله يجب عليه الرجوع الى الاجتهاد

بما اداه الاجتهاد

الثاني لانه مكلف

الثاني
لانه مكلف بالعمل بالراجح والفرض انه دليله الاول صار مرجوحا فلو عمل بالاول
كان مخطيا ويجب على المستفتي ان يعمل باجتهاده الثاني ويجب على المفتي
اعلام المستفتي بتغير اجتهاده واما انه هل ينقض الحاكم حكمه باجتهاده
الاول ام لا فالصحيح التفصيل وهو ان يقال ان كان اجتهاده الثاني
بسبب عثوره على دليل قاطع يجب نقض حكمه والا لم يجب لتساوي
الاجتهادين في الرتبة واذا افتى غيره عن اجتهاده في واقعة ثم سئل ثانيا
عن تلك الواقعة فاما ان يذكر طريق الاجتهاد الاول او لا يذكر فان ذكر جاز له
الفتوى من غير استيناف الاجتهاد وان لم يذكر استانف الاجتهاد فان ادى
اجتهاده الى خلاف فتواه الاول يفتي بخلافه والاحسن له ان يعرف الذي
استفتاه اولا وروي ان ابن مسعود كان يقول في تحريم ام المراة انه مشروط
بالدخول فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله فذاكرهم فكرهوا ان
يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من استفتاه وقال سالت اصحابي فكرهوا
واستشكل المص لزوم اعادة الاجتهاد عند نسيان الطريق لان الغالب
على ظنه ان الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا وح يجوز له الفتوى
لان الظن كاف في الفتوى قال البحث الخامس في جواز التقليد المسئلة
اما ان تكون من باب الاصول او من باب الفروع فالاول لا يجوز التقليد فيه
اجماعا اذ يلزم من تقليد من اتفق اعتقاد النقيضين او الترجيح من غير
مرجح فلا بد من تقليد المصيب وهو يستلزم النظر فيه ولان النبي صلى الله عليه واله

كان مامورا بالعلم فيه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فيكون واجبا علينا لقوله تع
فاتبعوه والثاني يجوز التقليد فيه خلافا لمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز
في الاجتهاديه لنا عدم انكار العلماء في جميع الاوقات على الاستفتاء
ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام للاجتهاد في المسائل يقتضي
اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسايل عن امور
معاشه ولقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب النفور
على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لوجب على كل فرقة
النفور اقول التقليد في اللغة اخذ القلادة وجعلها في العنق
وفي الاصطلاح العمل بقول الاخر من غير حجة ملزمة كالاخذ بقول العامي
واخذ المجتهد بقول من هو مثله اذا ثبت ذلك فاعلم ان المكلف به اما ان
يكون من اصول الدين او لا والاول لم يجز فيه التقليد خلافا لكثير من
الفقهاء لنا وجهان ا ان التقليد في اصول الدين يستلزم المحال
فيكون محالا بيانه ان من مسائله ما اختلف فيه على طرفي النقيض كحدوث
العالم وعدم حدوثه ووجود الجوهر الفرد وعدم وجوده واثبات الخلا و
نفيه واثبات المعاني ونفيها واثبات الذوات في القدم ونفيها فالمقلد
ان قلد القايلين لزم اعتقاد النقيضين وان قلد احدهما لزم منه الترجيح
من غير مرجح ب ان النبي صلى الله عليه واله مامور بالعلم لقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله ومتى كان النبي م مامورا بالعلم كنا ايضا مامورين به بدلالة

التاسي احتج

بدلالة التاسي احتج الخصم بوجوه آ ان النظر منهي عنه بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى الجدال
فكان منهيا عنه واما السنة فما روي ان الصحابة كانوا يتكلمون في القدر
فقال النبي صلى الله عليه واله انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقال
عليه سلم عليكم بدين العجايز وهو ترك النظر ب انه لم ينقل عن احد من الصحابة
الخوض والنظر في المسائل الكلاميه ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر
في المسائل الفقهية ولو كان النظر في ذلك واجبا لكانوا اولى بالمحافظة عليه
ج انه لم ينقل عن النبي م ولا عن اصحابه والتابعين الانكار على مقلدي
زمانهم من العوام على ترك النظر والجواب عن الاول ان المراد بالاية انما
هو الجدال بالباطل على ما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال
بالحق ويدل عليه قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله ولا تجادلوا اهل
الكتاب الا بالتي هي احسن ثم كيف يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله على الناظر
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اورد ذلك في معرض الثناء والمدح
وروي انه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية قال صلى الله عليه واله
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر ما فيها وبه يخرج الجواب عن نهيه
عن القدر وقوله عليه سلم عليكم بدين العجايز لم يثبت ولم يصح وعلى تقدير صحته
نحمله على كونه خطابا للضعفاء العقول والمبلدين ومن لم يكن له اهلية النظر
فان نظر امثال هؤلاء لا يزيدهم الا زيادة تحير وضلالة وعن الثاني ان
الصحابة لا يجوز ان يكونوا جاهلين بالمعرفة ولا يجوز ان يكونوا عالمين

[illegible]

بما علمنا ضرورة والا لتساوت العقلاء فيه فيبقى ان يكونوا غالبين بالنظر وعدم المنا
لا يدل على عدم النظر لجواز ان يكون لعدم المحوج الى المناظرة لان العقليات طرقها
واضحة واذهانهم مائلة بخلاف مسايل الفروع فان طرقها خفية ظنية متفاوتة
وعن الثالث انهم انما لم يفكروا ذلك لان المعرفة الواجبة عليهم كانت حاصلة
لهم وهي المعرفة بالدليل من جهة الاجمال دون التفصيل واعلم ان المص انما
ادعى الاجماع ههنا مع وجود الخلاف لانقراض المخالف وحصول الاجماع بعد
واما الفروع فالحق جواز التقليد فيه لمن ليس له اهلية الاجتهاد من العوام
خلافا لمعتزلة بغداد ونقل عن الجبائي جوازه في المسائل الاجتهادية دون
غيرها كالعبادات الخمس **لنا** ان الادلة التي ذكرها المص وهي ظاهرة احتج الخصم
بما ورد من الذم على التقليد على سبيل العموم والامر بالعلم في الكتاب والسنة
مثل قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله حكاية عن قوم انا وجدنا آباءنا
على امة وانا على آثارهم مقتدون وقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم وقوله عليه السلم
اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له **والجواب** يجب حمل هذه الادلة على الذم في تقليد
اصول الدين والامر بالعلم فيه جمعا بين الادلة **قال** البحث السادس في شرايط
الاستفتاء الاتفاق على انه لا يجوز ان يستفتى الا من غلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق وعلى
انه لا يجوز ان يسال من ظنه غير عالم ولا متدين ويجب عليه الاجتهاد في معرفة
الاعلم والاورع فان تساويا تخير في استفتاء ايهما شاء وان ترجح احدهما ايتها
من كل وجه تعين العمل بالراجح وان ترجح كل منهما على صاحبه بصفة فالاقوى

فالاقوى الاخذ بقول الاعلم **اقول** اجمعوا على انه لا يجوز للمستفتى ان يستفتى
كل احد بل انما يستفتى من ظنه مجتهدا متورعا وانما يحصل له هذا الظن
بان يراه منتصبا للفتوى بين الخلق ويرى الناس يتوجهون اليه بالسوال و
الاستفتاء واجمعوا على انه لا يجوز ان يسال من يظنه غير عالم ولا متدين
واما اذا جهل حاله فقد اختلفوا في جواز الاستفتاء عنه والصحيح عدم
الجواز لانه لا يومن ان يكون حال المسئول كحال السايل في العامية بل هذا
الاحتمال اغلب لان العوام اكثر من المجتهدين فالحاق المشكوك فيه بالاغلب
اولى وان تعدد المفتون فقال احمد ابن حنبل وابن شريح والقفال و
جماعة من الفقهاء والاصوليين انه يجب على المستفتى ان يجتهد في معرفة
الاعلم لان ذلك طريق قوة الظن فيجري مجرى قوة ظن المجتهد وقال الاخرون
لم يجب عليه بل كان مخيرا لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر
في احوال المفتيين وكانت الصحابة متفاوتين في الفضل قال صلى الله عليه
واله اقضاكم علي وافرضكم زيد واعرفكم بالحلال والحرام معاذ ولم ينقل عن احد اعلمكم بفرايض الارث
منهم تكليف العوام الاجتهاد في احوالهم وتفاوت درجاتهم في العلم وعلى الاول
اذا اجتهد المستفتى فاما ان يحصل له الظن ظن الاستواء مطلقا او ظن
الرجحان مطلقا او الاستواء من وجه والرجحان من وجه آخر ان كان الاول
فحكمه التخيير عند من جوز تعارض الامارتين واما الذي يمنع من ذلك فنقول

ان ذلك لا يقع وان كان الثاني فحكمه العمل بالراجح وان كان الثالث فاقسامه ثلثة
ا ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم فيجب الاخذ بقول الاعلم **ب** ان يستويا
في العلم ويتفاضلا في الدين فيجب الاخذ بقول الادين **ج** ان يترجح احدهما
في العلم والاخر في الدين فاختلفوا فيه والاقرب الاخذ بقول الاعلم لان الحكم
يستفاد من العلم لا من الدين **قال** البحث السابع اذا افتى غير المجتهد بما يحكيه
عن المجتهد فان كان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله اذ لا قول للميت فان الاجماع حماته
لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد بعد موته وان كان يحكي عن حي مجتهد فان
سمعه مشافهة فالاقوى جواز العمل به وان وجده مكتوبا وكان موثوقا به فالاقوى
جواز العمل به ايضا والا فلا **اقول** المفتي الذي ليس له رتبة الاجتهاد هل له
الافتاء بالحكاية ام لا اختلفوا فيه فقيل انه ان حكى عن الميت لم يجز الاخذ
بقوله لانه لا قول للميت ويدل عليه ان الاجماع ينعقد مع خلافه ميتا
ولم ينعقد مع خلافه حيا وفايدة تصنيف كتب الفقه على ذلك بعد موت
مصنفيها لتكون طرقا الى الاجتهاد بتصرفاتهم ومعرفة المتفق عليه والمختلف
فيه وان حكى عن المجتهد الحي فان سمعه مشافهة جاز ان يعمل به وجاز للغير ايضا
ان يعمل بقوله ولهذا يجوز للمراة ان تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن
المفتي ورجع علي عليه السلم الى حكاية المقداد عن النبي صلى الله عليه واله في حكم المذي
وان وجده مكتوبا فان كان موثوقا به جاز العمل به لانه يجري مجرى المكتوب
من جواب المفتي والا لم يجز لكثرة اتفاق الغلط في الكتب واعلم ان الاشبه
ان يقال المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء عن الحاكي سواء كان

عن حي او ميت لانه قادر على الاخذ باقوى الطريقين فيتعين كالمجتهد فانه يجب عليه
العمل بالراجح وان لم يجد فاما ان يجد من يحكي الحكم عن المجتهد الحي او لا يجد فان وجد
وجب الاخذ بقوله وان لم يجد تعين الاخذ عن كتب المجتهدين الماضين
قال البحث الثامن العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة
فالاقرب جواز الاستفتاء والمجتهد الذي لم يغلب على ظنه حكم فقال محمد ابن الحسن
يجوز للعالم تقليد الاعلم وقيل يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته
فاته الوقت وهو جيد لانه مامور بالاجتهاد وطريات به فكان ماثوما وانما
سوغنا له التقليد مع ضيق الوقت للضرورة **اقول** صاحب الواقعة اما ان
يكون عاميا او لا والثاني اما ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد او يبلغ والبالغ رتبة
الاجتهاد اما ان اجتهد فيها او لم يجتهد فالاولان يجب عليهما الاستفتاء على
خلاف في الثاني والثالث يحرم عليه الاستفتاء اتفاقا والرابع وهو المجتهد
الذي لم يجتهد اختلفوا فيه فقال اكثر الشافعية انه لم يجز له الاستفتاء مطلقا
وقال احمد بن حنبل وسفيان الثوري يجوز له الاستفتاء مطلقا ومنهم من
فصل فقال الشافعي في القديم يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة دون غيرهم
وقال محمد ابن الحسن يجوز تقليد العالم للاعلم وقال ابن شريح لا يجوز له ان يجتهد
صوابه الا فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت وهو
المختار **لنا** انه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة بفكره فيكون مامورا بالاجتهاد
كما في الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز
خالفنا الدليل فيما يخص المجتهد عند ضيق الوقت للضرورة احتج المخالف بوجوه

قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعامي قبل الاجتهاد غير عالم فيجوز له
السؤال ب اجماع الصحابة فانه روى ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان
انا بايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك
بمحضر علماء الصحابة ولم ينكروا عليه فكان اجماعا والجواب عن الاول انها متروكة
الظاهر لانها تقتضي وجوب السؤال وهو غير جايز اتفاقا ويقتضي ايضا وجوب
السؤال وان كان بعد الاجتهاد لانه بعد الاجتهاد ايضا غير عالم بل ظان فيجب حملها
على وجوب السؤال على العوام او على السؤال من وجه الدليل وعن الثاني انا نمنع
الاجماع فان عليا واتباعه خالفوا فيه قال البحث التاسع في الاستصحاب الاقرب
الحق انه حجة لان الباقي في حال بقاءه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل
فيكون الوجود اولى به والا لافتقر ولاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع
الشك في انه هل طرأ ما يزيله ام لا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا
القول بالاستصحاب لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في ان النافي هل عليه دليل ام لا فقال قوم لا دليل
عليه فان ارادوا به ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن بقاءه في المستقبل
فهو حق وان ارادوا غيره فهو باطل لان العلم او الظن بالنفي لا بد له من دليل اقول النفي
وليكن هذا اخر ما نذكره في هذه المقدمة ونحمد الله تعالى على بلوغ ما قصدناه وحصول
ما اردناه وصلى الله على محمد واله اجمعين امين استصحاب الحال هو الحكم
على وجود الشيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي كحكم المتيمم
في الحال بوجود اللص او السبع في الطريق لاجل علمه بعدمه في الزمان الذي

قبله بقليل

قبله بقليل اختلفوا في كونه حجة في الشرع فعند الشافعية انه حجة وهو قول المزني
وابي بكر الصيرفي واختار المص خلافا فالجمهور الحنفية والمتكلمين لنا ان العلم
بتحقق امر في الماضي يقتضي ظن بقائه في الحال والعمل بالظن واجب ولا نعني
بكونه حجة الا هذا القدر وانما قلنا انه يقتضي ظن بقائه لان الباقي مستغن
عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى
المفتقر اليه وانما قلنا ان الباقي مستغن عن المؤثر لانه لو كان مفتقرا اليه
فذلك المؤثر اما ان يصدر عنه امر او لا والثاني محال لان فرض المؤثر بدون
الاثر متناقض والاول اما ان يكون اثره كان موجودا اولا والا لزم تحصيل
الحاصل والثاني يخرج عن كونه باقيا واما ان الحادث مفتقر الى المؤثر فبضرورة
العقل وايضا جميع الفقهاء اذا حكموا بوجود شيء او عدمه ثم شكوا في زواله
بطريان ضده يحكمون ببقاء ذلك الشيء او عدمه وانكار ذلك مكابرة وهذا
هو القول بالاستصحاب فان امتنعوا عن تسميته استصحابا فلا مشاحة في
العبارة واعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه دليل ام لا فمنهم من قال
لا دليل عليه مطلقا سواء في العقليات والشرعيات ومنهم من اوجب عليه الدليل
مطلقا ومنهم من فصل فاوجب عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات قال
المص القايل بان النافي لا دليل عليه ان اراد ان اصل الاشياء العدم فالعلم
بالعدم الاصلي يوجب ظن بقائه في المستقبل فهو حق لانه تعيين الدليل
لانه القول بالاستصحاب وقد ثبت انه حجة وان اراد غيره فهو باطل لان الدعوى
لا تثبت الا بالدليل سواء كان نفيا او اثباتا واعلم ان كشف الغطاء عن هذه

المسئلة ان يقال ان النافي اما ان يدعي نفي العلم او العلم بالنفي فالاول لا دليل عليه
اذ لا يطالب الجاهل بالدليل على جهله والثاني اما ان يدعي العلم بالنفي ضرورة
او نظرا والاصل لا دليل عليه ايضا لانه ان كان صادقا لم يحتج الى الدليل لمشاركة
الخصم اياه فيه وان كان كاذبا يكفي في انقطاعه المنع والثاني لا بد له من الدليل
لينظر خصمه فيه والا لكان كاتما للعلم وقال النبي صلى الله عليه واله من كتم
علما نافعا فقد تبوأ مقعده في النار وايضا قد وقع الاجماع على وجوب اقامة
الدليل على من ادعى الوحدانية لله تعالى وقدمه مع ان هاتين الدعويين على النفي
ولذلك نبه الله تعالى على دليل نفي الالهية بقوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا ان قيل انا لا نوجب دليلا على منكر نبوة من يدعي النبوة وعلى منكر
صلوة سادسة قلنا مثل هذا النفي لم يخل عن دليل وهو البقاء على النفي الاصلي
وعدم قاطع يعارضه من الدلالة على نبوته وعلى وجوب صلاة سادسة خاتمة
في الاستحسان مشتملة على ثلث مسائل آ في ذكر الخلاف وتلخيص محل النزاع
فيه اعلم ان الحنفية والحنابلة قالوا بالاستحسان وانكره الباقون حتى قال
الشافعي من استحسن فقد شرع وليس الخلاف في اطلاق اللفظ لوروده في
القران والسنة وعبارات الفقهاء قال الله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقال وامر قومك ياخذوا باحسنها وقال النبي صلى الله
عليه واله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الفقهاء من
استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل فيه ولا تقدير
مدة السكون وقال الشافعي واستحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن

ثبوت الشفعة

واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع الى ثلثة ايام وانما وقع الخلاف في المعنى ب
في افادة تصور الاستحسان عند القايل به واجود تعريفاته قول ابي الحسين البصري
انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم
الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ بوجه اقوى منه عن العدول
من العموم الى القياس المخصص لكونه لفظا شاملا واحترز بقوله وهو في حكم الطاري
عن العدول الى اقوى القياسين فانه ليس في حكم الطاري ان قيل قال محمد ابن الحسن
بترك الاستحسان للقياس كالوقوف المصلي اية السجدة في اخر السورة فان
القياس يقتضي ان يركع والاستحسان يقتضي ان يسجد فهذا الاستحسان
ان كان اقوى من القياس فكيف ترك العمل به والا فقد بطل التعريف فجوابه
ان الاستحسان وان كان اقوى من القياس لكن اتصل بالقياس ما معه
صار اقوى من الاستحسان وهو ان الله تعالى اقام الركوع مقام السجود
في قوله وخر راكعا واناب ج في انه لا يجوز اخذ الاحكام من الاستحسان
عندنا لان حاصله يرجع الى ان القياس اذا كان قائما في صورة الاستحسان
وفي ساير الصور ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في ساير الصور
وهذا هو القول بتخصيص العلة وهو فرع على القول بالقياس وقد تبين بطلان
القياس فيما تقدم والان حيث وفينا بما وعدناه جاز ان نقطع الكلام حامدين
لله تعالى على الائه ومصلين على اشرف انبيائه محمد واصفيائه كتبه لنفسه الفقير الحقير
تراب اقدام المؤمنين ... محمد علي ابن مرحوم مير سيد محمد هادي غفر الله لهما وكان الفراغ
من تسويده في اليوم العشرين من شهر رجب المرجب سنة الرابع والثلثين
والمائتين بعد الالف من الهجرة
على مهاجرها افضل
الصلوة
والسلم
ام

امرالموصوف ... دا ...

نوشت ... محمد مهدی ...
بعد الکتاب الشریف ...
باین ... یوم الخمیس ...
وکان ذالک ...
۱۲۰۵
در ... الحرام
و ...
...

هذا كتاب بسم الله الرحمن الرحيم شرح ايساغوجي في علم المنطق

الحمد لله الواجب وجوده الممتنع نظيره الممكن سواه وغيره الصادر باختياره شره وخيره والصلوة على محمد الذي انتشر به امره ونهيه اما بعد فان الكتاب الذي صنفه الشيخ الامام قدوة الحكماء اثير الدين الابهري طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه المشهور بايساغوجي لما كان على بعض الاخوان متعسرا وعلى بعضهم متيسرا اردت ان اكتب بالتماسهم اوراقا لتزيل تعسره وتعمم تيسره والله خير الميسرين والموفقين قال ايساغوجي اللفظ الدال على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن ان كان له جزء وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام كالانسان فانه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى احدهما بالتضمن وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة بالالتزام اقول اعلم ان للمنطقيين اصطلاحات يجب استحضارها للمبتدي اذا اراد ان يشرع في شيء من العلوم منها ايساغوجي وهو لفظ يوناني يراد به الكليات الخمس وهي النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وهذه يتوقف معرفتها على بيان الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام واقسام اللفظ الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول فمن هذا عرفت ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر

بشيء اخر وكذا عرفت ان المدلول هو الذي يلزم من العلم بشيء اخر العلم به والدلالة تنقسم الى طبيعية وعقلية ووضعية والمراد من الدلالة ههنا الدلالة الوضعية التي تكون بحسب وضع اللفظ الدال على المعنى وهي ثلث لان اللفظ الدال على معنى لا يخ من ان يدل على تمام ما وضع له او يدل على جزء ما وضع له او يدل على ما يلازمه في الذهن فان كان الاول فالدلالة دلالة بالمطابقة وان كان الثاني فالدلالة دلالة بالتضمن وان كان الثالث فالدلالة دلالة بالالتزام مثال الدلالة بالمطابقة كالانسان فانه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة لكونه تمام ما وضع الانسان له وانما سميت هذه الدلالة بالمطابقة لان اللفظ موافق لتمام ما وضع له وذلك ماخوذ من قولهم طابق النعل بالنعل اذا توافقتا ومثال الدلالة بالتضمن كالانسان اذا دل على احدهما اي على الحيوان او على الناطق وانما سميت هذه الدلالة تضمنا لانه يدل على الجزء الذي في ضمنه فيكون اللفظ دالا على ما في ضمنه ومثال الدلالة بالالتزام كالانسان اذا دل على قابل العلم وصنعة الكتابة وانما سميت هذه الدلالة التزاما لان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عنه بل على الخارج اللازم له وانما قيد قوله على ما يلازمه بقوله في الذهن لان الملازمة الخارجية لو جعلت شرطا لها لم يتحقق دلالة

الالتزام بدونها لامتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط و
اللازم ربط فكذا الملزوم لان العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر
التزاما لان العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا مع ان
بينهما معاندة فى الخارج قال ثم اللفظ اما مفرد وهو الذى لا يراد
بالجزء منه دلالة على جزء معناه كالانسان واما مؤلف وهو الذى
لا يكون كذلك كرامى الحجارة اقول لما فرغ من بيان الدلالات الثلث
شرع فى تقسيم اللفظ فنقول اللفظ ينقسم الى قسمين مفرد ومؤلف
لانه اما ان لا يراد بالجزء منه اى من اللفظ دلالة على جزء معناه
كالانسان فانه لفظ لا يراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه او يراد
ذلك كقولك رامى الحجارة فانه لفظ يدل جزؤه على جزء معناه لان
الرامى يدل على ذات من له الرمى والحجارة تدل على جسم معين فان كان
الاول فهو مفرد وان كان الثانى فهو مؤلف قوله لا يراد بالجزء منه
دلالة تصدق على اربعة اقسام الاول ان لا يكون له جزء اصلا
نحو ق علما والثانى ان يكون له جزء لكن لا معنى له نحو زيد علما
والثالث ان يكون له جزء ذو معنى لكن لا يدل عليه نحو
عبد الله علما والرابع ان يكون له جزء ذو معنى دال عليه
لكن لا تكون مرادة نحو الحيوان الناطق علما لانسان ح الماهية

الانسانية

الانسانية مع التشخص قال المفرد اما كلى وهو الذى لا يمنع نفس
تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه كالانسان واما جزئى وهو
الذى يمنع نفس تصور مفهومه عن ذلك كزيد اقول المفرد ينقسم الى
قسمين جزئى وكلى لانه اما ان يكون نفس تصور مفهومه اى من حيث
انه متصور مانعا عن وقوع الشركة فيه اى من اشتراكه بين كثيرين
او لا يكون كذلك فان منع نفس تصور مفهومه من اشتراكه بين كثيرين
فهو الجزئى كزيد علما فانه اذا تصور مفهومه امتنع عند العقل عن
صدقه على كثيرين وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من اشتراكه بين كثيرين
كثيرين فهو الكلى كالانسان فان مفهومه عند العقل لم يمنع عن صدقه
على كثيرين وانما قيد بنفس التصور مفهومه فى الكلى والجزئى لان من
الكليات ما يمنع الاشتراك بين امور متعددة بالنظر الى الخارج كواجب
الوجود فان الدليل الخارجى قطع عرق الشركة عنه لكن عند العقل لم
يمنع عن صدقه على كثيرين والا لم نفتقر الى دليل اثبات الوحدانية
قال والكلى اما ذاتى وهو الذى يدخل فى حقيقة جزئياته كالحيوان
بالنسبة الى الانسان والفرس واما عرضى وهو الذى يخالفه كالضاحك
بالنسبة الى الانسان اقول الكلى ينقسم الى قسمين ذاتى وعرضى لانه
اما ان يكون داخلا فى حقيقة جزئياته او لا يكون كذلك فان كان داخلا

فى حقيقة جزئياته فهو ذاتى كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه حقيقة
زيد وعمرو وبكر والحيوان داخل فيه لكونه مركبا من الحيوان والناطق وكذا
بالنسبة الى الفرس وان لم يكن داخلا فى حقيقة جزئياته بل كان
خارجا عن تلك الحقيقة فهو عرضى كالضاحك بالنسبة الى الانسان
فانه لم يدخل فى حقيقة زيد وعمرو وبكر التى هى الانسان لما مر من انه
مركب من الحيوان والناطق فقط فتعين انه خارج عنه فعلى هذا لا يكون
نفس الماهية ذاتية بل تكون من العرضيات لانها تخالف الذاتى بذلك
التفسير وما يخالفه فهو عرضى وقد يقال الذاتى على ما ليس بعرضى فيكون
نفس الماهية ذاتية لا يقال ان الذاتى هو المنتسب الى الذات فلا يجوز
ان يكون نفس الماهية ذاتية والا لزم انتساب الشىء الى نفسه وهو
ممنوع لانا نقول هذه التسمية اى تسمية الماهية ذاتية ليست
بلغوية بل انما هى اصطلاحية فلا يرد ذلك قال والذاتى اما مقول
فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس
وهو الجنس ويرسم بانه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب
ما هو واما مقول فى جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا
كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وهو النوع ويرسم بانه كلى مقول
على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة فى جواب ما هو واما

غير

غير مقول فى جواب ما هو بل مقول فى جواب اى شىء هو فى ذاته وهو الذى
يميز الشىء عما يشاركه فى الجنس كالناطق بالنسبة الى الانسان وهو
الفصل ويرسم بانه كلى يقال على الشىء فى جواب اى شىء هو فى ذاته
اقول هذا شروع فى بيان الكليات الخمس اعلم ان الذاتى اما جنس
او نوع او فصل لانه ان كان مقولا فى جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة اى لا الخصوصية ايضا فهو الجنس كالحيوان بالنسبة الى الانسان
والفرس فانه اذا سئل عن الانسان والفرس بما هما كان الحيوان
جوابا عنهما واذا سئل عن كل واحد من الانسان والفرس لم يصلح
ان يقع جوابا عن كل واحد منهما لانه ليس تمام ماهية كل واحد منهما
لانك اذا افردت الانسان بالسؤال فتقول ما هو فجوابه ليس الا
الحيوان الناطق لكونه تمام ماهيته وكذا اذا افردت الفرس بالسؤال
فجوابه الحيوان الصاهل لكونه تمام ماهيته ويرسم الجنس بانه
كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو قوله كلى زائد
لا طائل تحته وقوله مقول يتناول الكليات والجزئيات وقوله على
كثيرين يخرج الجزئيات لما مر من ان الجزئى انما يقال على واحد وقوله
مختلفين بالحقائق يخرج النوع لكونه مقولا على كثيرين متفقين
بالحقائق وقوله فى جواب ما هو يخرج الكليات الباقية اعنى الفصل

والخاصّة والعرض العامّ وان كان الذاتى مقولاً فى جواب ما هو بحسب
الشركة والخصوصية معاً فهو النوع كالانسان بالنسبة الى افراده
اعنى زيداً وعمراً وبكراً وغير ذلك لانه اذا سئل عن زيد وعمرو وغيرهما
بما هم كان الجواب الانسان لانه تمام ماهيتهم المشتركة بينهم واذا
سئل عن زيد فقط كان الجواب الانسان ايضاً لانه تمام ماهيته
المختصّة به فتعيّن انه اعنى النوع يكون مقولاً فى جواب ما هو بحسب
الشركة والخصوصية معاً ويرسم بانه كلى مقول على كثيرين مختلفين
بالعدد دون الحقيقة فى جواب ما هو قوله كلى زائد كما مرّ وقوله
مقول جنس شامل للجزئى والكلى وقوله على كثيرين يخرج الجزئى وقوله
مختلفين بالعدد دون الحقيقة يخرج الجنس لانّ النوع انما هو مقول
على كثيرين متفقين بالحقيقة بخلاف الجنس وانما قال مختلفين بالعدد
لكون افراده مختلفة بالعوارض والتشخصات وقوله فى جواب
ما هو يخرج الثلثة الباقية المذكورة وان كان الذاتى غير مقول فى جواب
ما هو بل مقول فى جواب اىّ شئ هو فى ذاته وهو اعنى المقول فى
جواب اىّ شئ هو فى ذاته ما يميّز الشئ عما يشاركه فى الجنس فهو الفصل
ولو قال او فى الوجود ايضاً لكان قوله اشمل ليدخل فيه الماهية المركبة
من امرين متساويين او امور متساوية اللهمّ الا ان يقال اكتفى به

بناء

بناءً على بطلان تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية و
لقائل ان يقول فعلى هذا كان اللازم عليه ان لا يذكر الجنس فى التعريف
وذلك اعنى ما يميّز الشئ عما يشاركه فى الجنس كالناطق بالنسبة الى الانسان
فانه اعنى الناطق يميّز الانسان عما يشاركه فى الحيوان كالفرس والبغل
والبقر وغيرها لانه اذا سئل عن الانسان باىّ شئ هو فى ذاته كان
الجواب انه ناطق لانّ السؤال باىّ شئ هو فى ذاته انما يطلب به ما
يميّز الشئ عن غيره وكل ما يميّز الشئ عن غيره يصلح للجواب فالناطق
يصلح للجواب لتمييزه الانسان عن غيره ويرسم اى الفصل بانه كلى
يقال على الشئ فى جواب اىّ شئ هو فى ذاته فقوله كلى جنس شامل للكليات
فى جواب اىّ شئ يخرج النوع والجنس والعرض العام لانّ النوع و
الجنس يقالان فى جواب ما هو لا فى جواب اىّ شئ هو والعرض العام
لا يقال فى الجواب اصلاً وقوله فى ذاته اى فى جوهره يخرج الخاصة
لانها وان كانت مميزة للشئ لكن لا فى جوهره وذاته بل فى عرضه قال
واما العرضى فاما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية وهو العرض
اللازم او لا يمتنع وهو العرض المفارق وكل واحد منهما اما ان يختص
بحقيقة واحدة وهو الخاصة كالضاحك بالقوة والفعل للانسان
وترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً

بقال

واما ان يعمّ حقائق فوق واحدة وهو العرض العام كالمتنفس بالقوة
والفعل للانسان وغيره من الحيوانات ويرسم بانه كلى يقال على ما تحت
حقائق مختلفة قولاً عرضياً اقول العرضى اما لازم او مفارق لانه
اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية ولا يمتنع انفكاكه عنها والاول
هو العرض اللازم كالكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان والثانى
هو العرض المفارق كالكاتب بالفعل بالنسبة اليه وكل واحد منهما
من العرض اللازم والعرض المفارق اما خاصة او عرض عام لانه ان اختص
بحقيقة واحدة فقط فهو الخاصة كالضاحك بالقوة والفعل بالنسبة
الى الانسان فانّ الضاحك بالقوة عرض لازم لا ينفكّ عن ماهية
الانسان مختصّ بحقيقة واحدة وهى ماهية الانسان والضاحك
بالفعل عرض مفارق ينفكّ عن ماهية الانسان مختصّ بها وترسم
اى الخاصة بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً
عرضياً قوله كلية مستدرك كما مرّ غير مرة وقوله تقال على ما تحت
حقيقة واحدة جنس شامل للكليات الخمس وقوله فقط يخرج الجنس والعرض
العام لكونهما مقولين على ما تحت حقائق وقوله قولاً عرضياً يخرج
النوع والفصل لانهما مقولان على ما تحتهما قولاً ذاتياً وان لم يختص
كل واحد من اللازم والمفارق بحقيقة واحدة بل يعمّ حقائق فوق

فوق واحدة فهو العرض العام كالمتنفس بالقوة والفعل بالنسبة الى الانسان
وغيره من الحيوانات فانّ المتنفس بالقوة عرض لازم غير منفكّ عن ماهية
الحيوانات غير مختصّ بماهية واحدة والمتنفس بالفعل عرض مفارق ينفكّ
عن ماهيات الحيوانات غير مختصّ بحقيقة واحدة ويرسم اى العرض العام بانه
كلى يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً قوله كلى زائد كما مرّ وقوله
يقال جنس شامل للكليات الخمس وقوله على ما تحت حقائق مختلفة يخرج النوع
والفصل والخاصة لانها لا تقال الا على افراد حقيقة واحدة فقط وقوله
قولاً عرضياً يخرج الجنس لانه ذاتى لا عرضى وكون هذه التعريفات للكليات
رسوماً بناء على امكان ان يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات
التى ذكرناها ملزومات متساوية لها الا انّ المناسب ذكر التعريف
الذى هو اعمّ لانّ عدم العلم بانها حدود لا يوجب العلم بانها رسوم
قال القول الشارح الحد قول دالّ على ماهية الشئ وهو الذى يتركب
من جنس الشئ وفصله القريبين كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان
وهو الحد التام والحد الناقص وهو الذى يتركب من الجنس البعيد والفصل
القريب كالجسم الناطق بالنسبة الى الانسان والرسم التام وهو الذى يتركب
من جنس الشئ القريب وخاصته اللازمة كالحيوان الضاحك فى تعريف
الانسان والرسم الناقص وهو الذى يتركب من عرضيات تختص جملتها

بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع اقول العلم ينقسم الى قسمين احدهما القول الشارح والاخر الحجة لانه ان كان تصورا مع اعتبار عدم الحكم فيه موصلا الى المطلوب التصوري فهو القول الشارح وان كان تصورا مع اعتبار الحكم فيه موصلا الى المطلوب التصديقي فهو حجة فاذا عرفت هذا فنقول من تلك الاصطلاحات المنطقية المذكورة القول الشارح وهو التعريف وهو اعم من ان يكون حدا او رسما والحد قول دال على ماهية الشيء قوله قول دال جنس شامل لانواع التعريف وقوله على ماهية الشيء يخرج الرسم كما سنبينه هذا هو تعريف الحد وقيل لم يجز تعريفه لئلا يلزم التسلسل قلنا لا نم لزوم ذلك التسلسل لان حد الحد نفس الحد كما ان وجود الوجود نفس الوجود والحد ينقسم الى قسمين تام وناقص والحد التام هو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان فانك اذا قلت ما الانسان فيقال في جوابه الحيوان الناطق ومثل هذا هو الحد التام اما كونه حدا فلان الحد في اللغة المنع وهو لكونه مشتملا على الذاتيات مانع عن دخول الغير فيه واما كونه تاما فلكون الذاتيات مذكورة بتمامها فيه والحد الناقص هو الذي يتركب من جنس بعيد للشيء وفصله

وفصله القريب كالجسم الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا سئل عن الانسان بما هو واجيب عنه بانه جسم ناطق كان الحد ناقصا اما كونه حدا فلما مر واما كونه ناقصا فلعدم ذكر بعض الذاتيات فيه والرسم ايضا ينقسم الى قسمين تام وناقص اما الرسم التام فهو الذي يتركب من جنس قريب للشيء وخاصته اللازمة له كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان اما كونه رسما فلان رسم الدار اثرها ولما كان هذا التعريف بالخاصة اللازمة التي هي من اثار الشيء كان تعريفا بالاثر واما كونه تاما فلتحقق المشابهة بينه وبين الحد التام من حيث انه وضع فيه الجنس القريب وقيد بامر مختص بالشيء واما الرسم الناقص فهو الذي يتركب من عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة لا كل واحد منها لان كل واحد منها لا يختص بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع فان جملة هذه الامور العرضية مختصة بالانسان لا غير بخلاف كل واحد منها لوجود البعض منها في غيره ايض اما كونه رسما فلما مر من ان الخاصة اللازمة من اثار الشيء فيكون تعريفا بالاثر الذي هو الرسم واما كونه ناقصا فلعدم ذكر بعض اجزاء الرسم التام فيه حتى تتحقق المشابهة بالحد التام كتحققها بين الرسم التام والحد التام

القضايا القضية قول يصح ان يقال لقائله

انه صادق فيه او كاذب فيه وهي اما حملية كقولنا زيد كاتب واما شرطية متصلة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما شرطية منفصلة كقولنا العدد اما زوج او فرد اقول لما فرغ من القول الشارح شرع في الحجة وهي القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب التصديقي والقضية قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه اي في قوله او كاذب فيه وهو الذي يسميه بعضهم خبرا والقول هو المركب سواء كان لفظا مركبا كما في القضية الملفوظة او مفهوما عقليا مركبا كما في القضية المعقولة وهو اي القول جنس يتناول الاقوال التامة والناقصة وقوله يصح ان يق لقائله انه صادق فيه او كاذب فصل يحترز به عن الاقوال الناقصات والانشائيات من الامر والنهي والاستفهام وغيرها وهي اي القضية تنقسم الى قسمين احدهما حملية والاخر شرطية لان المحكوم عليه وبه في القضية ان كانا مفردين فالقضية حملية كقولنا زيد كاتب والا فالقضية شرطية وفيه نظر لان المحكوم عليه وبه لا يلزم ان يكونا مفردين في الحملية كما تقول زيد ابوه قائم والشرطية اما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية او لا صدقها على تقدير صدق قضية اخرى وهي موجبة ان حكم فيها بصدق قضية على تقدير صدق قضية اخرى كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وسالبة ان حكم فيها بسلب صدق قضية

على تقدير

على تقدير صدق قضية اخرى كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود واما شرطية منفصلة وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين فان حكم فيها بالتنافي ايجابا فالقضية منفصلة موجبة كقولنا العدد اما ان يكون زوجا او فردا وان حكم فيها بالتنافي سلبا فالقضية منفصلة سالبة كقولنا ليس اما ان يكون الانسان اسود او كاتبا

قال والجزء الاول من الحملية يسمى موضوعا والجزء الثاني محمولا والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والجزء الثاني تاليا

اقول والجزء الاول اي المحكوم عليه من القضية الحملية يسمى موضوعا لانه انما وضع لان يحمل عليه شيء والجزء الثاني اي المحكوم به يسمى محمولا لانه انما وضع لان يحمل على شيء والنسبة التي يرتبط بها المحمول بالموضوع تسمى نسبة حكمية ولم يذكر المص الجزء الاخير والجزء الاول من القضية الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر والجزء الثاني منها يسمى تاليا لكونه تابعا له وهو من التلو بمعنى التبع

اقول والقضية اما موجبة كقولنا زيد كاتب واما سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب

ينقسم القضية ثانيا الى موجبة وسالبة لان تلك النسبة التي ذكرناها ان كانت حكما بان يقال الموضوع محمول فالقضية موجبة كقولنا زيد كاتب وان كانت حكما بان يق الموضوع ليس بمحمول فالقضية سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب

قال وكل واحدة منها اما مخصوصة كما ذكرنا واما

كلية مسورة كقولنا كل انسان كاتب ولا شئ من الانسان بكاتب واما جزئية مسورة كقولنا بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب واما ان لا تكون كذلك سميت مهملة كقولنا الانسان كاتب والانسان ليس بكاتب وكل واحدة من القضية الموجبة والسالبة اما ان تكون مخصوصة او محصورة كلية كانت او جزئية او مهملة لانه ان كان الموضوع في القضية شخصا معينا جزئيا فالقضية مخصوصة كما ذكرنا من مثال الموجبة والسالبة نحو زيد كاتب وزيد ليس بكاتب اما تسميتها مخصوصة فلخصوص موضوعها وقد يقال لها شخصية لكون موضوعها شخصا معينا وان لم يكن موضوعها شخصا معينا جزئيا بل غير معين كليا فان بين كمية افراد الموضوع من الكلية والجزئية فالقضية محصورة ومسورة اما كونها محصورة فلحصر افراد موضوعها واما كونها مسورة فلاشتمالها على السور الذي هو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع حاصرا لها ومحيطا بها والسور ماخوذ من سور البلد فكما انه يحيط بالبلد كذلك يحصر افراد الموضوع وهذه المحصورة اما ان يحكم فيها على كل الافراد او على بعضها وعلى التقديرين اما بالايجاب او بالسلب فان كان الاول فالقضية كلية مسورة موجبة كقولنا كل انسان كاتب وسالبة كقولنا لا شئ من الانسان

بكاتب

بكاتب والسور في الكلية الموجبة نحو كل وفي الكلية السالبة نحو لا شئ ولا واحد كما ذكرنا وان كان الثاني اي ان كان الحكم في القضية على بعض الافراد فالقضية جزئية مسورة موجبة كقولنا بعض الانسان كاتب او سالبة كقولنا بعض الانسان ليس بكاتب والسور في القضية الموجبة الجزئية نحو بعض وواحد فقط وفي الجزئية السالبة نحو ليس كل وليس بعض وبعض ليس وان لم يكن كذلك اي وان لم يكن الموضوع في القضية شخصا معينا ولم يكن الحكم فيها على كل الافراد وبعضها فالقضية تسمى مهملة لاهمال بيان كمية الافراد التي يحكم فيها عليها فاذا كانت القسمة مثلثة كما ثلثه الشيخ في الشفاء لا يقال ان القضية الطبيعية خارجة عنها فلا يصدق الحصر لانا نقول الكلام في القضايا المعتبرة في العلوم والقضية الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم لعدم انتاجها الخ وخروجها عن التقسيم لا يخل بالانحصار والمتصلة اما لزومية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما اتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق والمنفصلة اما حقيقية كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهي مانعة الجمع والخلو معا واما مانعة الجمع فقط كقولنا هذا الشئ اما شجر او حجر واما مانعة الخلو فقط كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق لما فرغ عن تقسيم الحملية شرع في تقسيم الشرطية سواء كانت

متصلة او منفصلة اما الشرطية المتصلة فتنقسم الى قسمين احدهما لزومية والاخر اتفاقية لانه ان كان صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما نشات عن ذات المقدم توجب ذلك فالقضية المتصلة لزومية والمراد بالعلاقة بينهما ما بسببه يستلزم المقدم التالي كالعلية والتضايف اما العلية فكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طلوع الشمس علة لوجود النهار واما التضايف فكقولنا ان كان زيد ابا عمرو فعمرو ابنه وان كان صدق التالي في المتصلة على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة مذكورة بل على سبيل الاتفاق فالقضية متصلة اتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فانه لا علاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار حتى يجوز العقل استلزام ناطقية الانسان ناهقية الحمار بل وافق الطرفان على سبيل الصدق ههنا واما الشرطية المنفصلة فتنقسم الى ثلثة اقسام حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو لانه ان حكم في القضية بالتنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا فالقضية منفصلة حقيقية كقولنا العدد اما زوج او فرد فانه حكم في هذه القضية بامتناع اجتماع الزوج والفرد على العدد الواحد وبامتناع ارتفاعهما عنه وانما سميت حقيقية لان التنافي بين جزئيها اشد من التنافي بين جزئي الاخيرتين لانه

توجد

يوجد التنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا وهذا ليس الا حقيقة الانفصال وان حكم في القضية بالتنافي بين جزئيها في الصدق فقط فالقضية مانعة الجمع كقولنا هذا الشئ اما شجر او حجر فانه حكم في هذه القضية بالتنافي بين الشجر والحجر في الصدق فقط لا في الكذب لجواز ان يكون الشئ لا حجرا ولا شجرا وانما سميت هذه القضية مانعة الجمع لاشتمالها على منع الجمع بين جزئيها في الصدق وان كان حكم في القضية بالتنافي بين جزئيها في الكذب فقط اي لا في الصدق فالقضية مانعة الخلو كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فانه حكم في هذه القضية بالتنافي بين ان لا يكون في البحر وبين ان يغرق لا بين ان يكون في البحر وبين ان لا يغرق لجواز ان يكون في البحر وان لا يغرق وانما سميت مانعة الخلو لاشتمالها على منع الخلو بين جزئيها في الكذب وقد يكون المنفصلات ذات اجزاء كقولنا العدد اما زائد او ناقص او مساو المنفصلات المذكورة يتركب كل واحدة منها من جزئين غالبا كما مر وقد يتركب من اكثر جزئين اما المنفصلة الحقيقية فكقولنا العدد اما زائد او ناقص او مساو فانه حكم فيها بان هذه الثلاثة لا يجتمع على عدد واحد ولا يخلو العدد عن احدها وفيه نظر لان عين احد الاجزاء الحقيقية يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع وبالعكس لامتناع الخلو فلو تركب الحقيقية من

ثلثة اجزاء فصاعدا يلزم الخلف لانه في المثال المذكور وهو قولنا
العدد اما زائد او ناقص ومساو يلزم ان يستلزم كونه زائدا كونه
غير ناقص ويستلزم كونه غير ناقص كونه مساويا فينتج من هذا
ان يستلزم كونه زائدا كونه مساويا وقد كان بينهما منع الجمع لكون
المنفصلة حقيقية هذا خلف وايض يلزم ان يستلزم كونه
غير زائد كونه ناقصا ويستلزم كونه ناقصا كونه غير مساو وينتج
من هذا ان يستلزم كونه غير زائد كونه غير مساو وقد كان بينهما
منع الخلو ايض لكون المنفصلة حقيقية هف بل الحق ان الحقيقة
المنفصلة تتركب من حملية ومنفصلة كقولنا العدد اما ان يكون
مساويا لذلك العدد او زائدا عليه او ناقصا عنه والجزء الثاني اعني
او زائدا الخ منفصلة والجزء الاول حملية واصله هذا العدد اما مساو
لذلك العدد او غير مساو له لكن اذا لم يكن مساويا له كان زائدا عليه
او ناقصا عنه فلما كانت هذه المنفصلة في قوة تلك الحملية اقيمت
مقامها فيظن انها مركبة من ثلثة اجزاء ولكنها بالحقيقة مركبة من
الحملية والمنفصلة كما عرفت فلا يتركب الحقيقية الا من جزئين
وكذا مانعة الخلو بخلاف مانعة الجمع فانها قد تتركب من ثلثة
اجزاء فصاعدا وبيانها طويل لا يليق في هذا المختصر فليطلب

في المطولات

في المطولات التناقض هو اختلاف القضيتين بالايجاب
والسلب بحيث يقتضي لذاته ان تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة
كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب من الاصطلاحات المذكورة
التناقض وهو اختلاف القضيتين بالايجاب وبالسلب بحيث
يقتضي لذاته ان تكون احديهما اي احدى القضيتين صادقة والاخرى
كاذبة كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب فان هاتين القضيتين
اختلفتا بالايجاب والسلب اختلافا بحيث يقتضي لذاته ان تكون
احديهما صادقة والاخرى كاذبة على حسب الواقع وقوله اختلاف جنس
يتناول الاختلاف الواقع بين القضيتين ومفردين ومفرد وقضية
وقوله قضيتين يخرج الاختلاف الواقع بين غير قضيتين وقوله بالايجاب والسلب
يخرج الاختلاف بالاتصال والانفصال والاختلاف بالكلية والجزئية
والاختلاف بالعدول والتحصيل وغير ذلك وقوله بحيث يقتضي يخرج الاختلاف
بالايجاب والسلب لكنه لا بحيث ان يقتضي صدق احديهما وكذب الاخرى
نحو زيد ساكن وزيد ليس بمتحرك لانهما صادقتان وقوله لذاته يخرج الاختلاف
بالايجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احديهما وكذب الاخرى لكن
لا لذات ذلك الاختلاف نحو زيد انسان وزيد ليس بناطق فان الاختلاف
الواقع بين هاتين القضيتين انما يقتضي ان تكون احديهما صادقة

والاخرى كاذبة بواسطة لان قولنا زيد ليس بناطق في قوة قولنا زيد ليس
بانسان او لان قولنا زيد انسان في قوة قولنا زيد ناطق ويكون ذلك
بواسطة لا لذات ولا يتحقق ذلك الا بعد اتفاقهما في
الموضوع والمحمول والزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
والجزء والشرط ونقيض الموجبة الكلية انما هي السالبة الجزئية ونقيض
السالبة الكلية انما هي الموجبة الجزئية كقولنا كل انسان حيوان
وبعض الانسان ليس بحيوان وكقولنا لا شيء من الانسان بحيوان وبعض
الانسان حيوان القضيتان اللتان بينهما يقع التناقض لا يخ
من ان تكونا مخصوصتين او محصورتين او مهملتين فان كانتا مخصوصتين
فلا يتحقق التناقض الا بعد اتفاقهما في ثماني وحدات الاولى
وحدة الموضوع لانهما لو اختلفتا في هذه الوحدة لم تتناقضا نحو زيد
قائم وعمرو ليس بقائم لجواز صدقهما معا وكذبهما معا والثانية وحدة
المحمول اذ لو اختلفتا فيها لم تتناقضا نحو زيد كاتب وزيد ليس بشاعر
والثالثة وحدة الزمان اذ لو اختلفتا فيها لم تتناقضا نحو زيد قائم
ليلا وزيد ليس بقائم نهارا والرابعة وحدة المكان لانهما لو اختلفتا
فيها لم تتناقضا نحو زيد قائم في الدار وزيد ليس بقائم في السوق والخامسة
وحدة الاضافة لانهما لو اختلفتا فيها لم يتحقق التناقض نحو زيد اب

لعمرو

اب لعمرو وزيد ليس باب لبكر والسادسة وحدة القوة والفعل لانهما
لو اختلفتا فيهما بان يكون النسبة في احديهما بالقوة وفي الاخرى بالفعل
لم تتناقضا نحو الخمر في الدن مسكر اي له بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر
اي بالفعل والسابعة وحدة الكل والجزء لانهما لو اختلفتا فيهما لم يتحقق
التناقض نحو الزنجي اسود اي بعضه الزنجي ليس باسود اي كله الثامنة
وحدة الشرط لعدم التناقض بين القضيتين عند اختلاف الشرط كقولنا
الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط
كونه اسود واذا عرفت هذا فاعلم ان القضيتين ان كانت احديهما موجبة
كلية فينبغي ان تكون الاخرى سالبة جزئية وان كانت سالبة كلية
كانت الاخرى موجبة جزئية فنقيض الموجبة الكلية انما هي السالبة الجزئية
كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان ونقيض السالبة
الكلية انما هي الموجبة الجزئية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان
وبعض الانسان حيوان كلية هذا سياتي في المحصورات والحق ان
ايراد المص هذا اي قوله نقيض الموجبة الكلية الخ ههنا ليس في موضعه
وانما موضعه بعد تحقيق المحصورات المحصورات لا يتحقق
التناقض بينهما الا بعد اختلافهما في الكمية لان الكليتين قد تكذبان
كقولنا كل انسان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب والجزئيتين قد

تصدقان كقولنا بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب
ان كانت القضيتان المتناقضتان محصورتين لا يتحقق التناقض
بينهما الا بعد اختلافهما فى الكمية اى فى الكلية والجزئية بان تكون
احديهما كلية والاخرى جزئية وهذا انما يكون بعد اتفاقهما فى الوحدات
المذكورة وانما قلنا لم يتحقق التناقض فى المحصورتين الا بعد
اختلافهما فى الكلية والجزئية لان الكليتين قد تكذبان كقولنا
كل انسان كاتب ولا شئ من الانسان بكاتب والجزئيتين قد تصدقان
كقولنا بعض الانسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب فنقيض الكلية
الجزئية لا الكلية وبالعكس اعنى نقيض الجزئية الكلية لا الجزئية
وان كانت القضيتان مهملتين فحكمهما حكم المحصورتين لان المهملات
من المحصورات فى الحقيقة من حيث انها فى قوة الجزئية
العكس وهو ان يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب
والايجاب بحاله والتصديق والتكذيب بحاله   من تلك
الاصطلاحات المنطقية المذكورة العكس وهو عبارة عن ان يصير
الموضوع فى القضية محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف اى الايجاب
والسلب اى ان كان الاصل موجبا كان العكس ايض كذلك وان كان سالبا
كان العكس ايض كذلك ومع بقاء التصديق والتكذيب اى وان كان الاصل

صادقا

صادقا باقى وجب كان العكس ايض كذلك وان كان كاذبا كان العكس ايض كذلك كما
اذا اردنا ان نعكس قولنا كل انسان حيوان جعلنا الجزء الاول ثانيا
والثانى اولا وقلنا بعض الحيوان انسان واذا اردنا ان نعكس قولنا لا شئ
من الانسان بحجر قلنا لا شئ من الحجر بانسان ولو قال المص العكس هو جعل
الجزء الاول ثانيا والجزء الثانى اولا لكان اصوب لان ما هو الموضوع
لا يصير محمولا وما هو المحمول لا يصير موضوعا اصلا ولئن سلمنا ذلك لكن
يخرج عن التعريف عكس الشرطيات وانما اعتبر بقاء السلب والايجاب
لانهم تتبعوا القضايا ولم يجدوها فى الاكثر بعد الجعل المذكور صادقة لازمة
للاصل الا موافقة لها فى السلب والايجاب وانما اعتبر بقاء الصدق
لان العكس لازم للقضية فلو فرض صدقها يلزم صدق العكس اللازم للقضية
والا لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو مستحيل ولم يعتبر
بقاء الكذب لانه لا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم فان قولنا كل حيوان
انسان كاذب مع صدق عكسه الذى هو قولنا بعض الانسان حيوان
فعلى هذا قول المص والتكذيب لا يكون الا خطاء   والموجبة
الكلية لا تنعكس كلية اذ يصدق قولنا كل انسان حيوان ولا يصدق
كل حيوان انسان بل تنعكس جزئية لانا اذا قلنا كل انسان حيوان فانا
نجد شيئا موصوفا بالانسان والحيوان فيكون بعض الحيوان انسانا

القضية التى تكون موجبة كلية لا يلزم ان تنعكس كلية بل يلزم ان
تنعكس جزئية اما عدم انعكاسها كلية فلئلا ينتقض بمادة يكون
المحمول فيها اعم من الموضوع وعند الانعكاس يلزم صدق الاخص على
كل الاعم وهو مح مثلا يصدق قولنا كل انسان حيوان ولا يصدق
كل حيوان انسان والا يلزم ان يصدق الانسان الذى هو الاخص
على كل الحيوان الذى هو الاعم وهو محال واما لزوم انعكاسها جزئية
فلانا اذا قلنا كل انسان حيوان نجد شيئا معينا موصوفا بالانسان
والحيوان وهو ذات الانسان فيكون بعض الحيوان انسانا هذا ما ذكره
المص فى تعليل انعكاسها جزئية والاولى فيه ان يقال اذا صدق كل انسان
حيوان لزم ان يصدق بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه
وهو لا شئ من الحيوان بانسان فيلزم المنافاة بين الانسان والحيوان
فيصدق ليس بعض الانسان بحيوان وقد كان الاصل كل انسان حيوان
هف او نضم ذلك النقيض الى الاصل ينتج سلب الشئ عن نفسه وهو
اى قولنا ليس بعض الانسان بحيوان
مح هكذا نقول كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان ينتج من
الشكل الاول لا شئ من الانسان بانسان وهو مح   والموجبة
الجزئية ايض تنعكس جزئية بهذه الحجة   القضية الموجبة
الجزئية ايض تنعكس موجبة جزئية كما ان القضية الكلية الموجبة تنعكس

هذا خلف

جزئية والحجة

جزئية والحجة ههنا كالحجة التى ذكرناها فيها فانه اذا صدق بعض الحيوان
انسان يلزم ان يصدق بعض الانسان حيوان لانا نجد ههنا شيئا
موصوفا بالحيوان والانسان فيكون بعض الانسان حيوانا او نقول
على تقدير صدق قولنا بعض الحيوان انسان يلزم ان يصدق بعض
الانسان حيوان والا لصدق نقيضه وهو لا شئ من الانسان
بحيوان ويلزمه لا شئ من الحيوان بانسان وقد كان الاصل بعض الحيوان
انسان هف او نضم هذا النقيض اللازم الى الاصل حتى يلزم سلب
الشئ عن نفسه كما مر   والسالبة الكلية تنعكس كلية وذلك
بين بنفسه فاذا صدق لا شئ من الانسان بحجر صدق لا شئ من
الحجر بانسان   السالبة الكلية يلزم ان تنعكس سالبة كلية وذلك
اى انعكاسها الى السالبة الكلية بين بنفسه لانه اذا صدق لا شئ
من الحجر بانسان يلزم ان يصدق لا شئ من الانسان بحجر والا لصدق
نقيضه وهو بعض الانسان حجر وينعكس الى قولنا بعض الحجر انسان وقد
كان الاصل لا شئ من الحجر بانسان هف او نضم هذا النقيض وهو بعض
الانسان حجر الى الاصل لينتج سلب الشئ عن نفسه هكذا بعض الانسان
حجر ولا شئ من الحجر بانسان وينتج من الشكل الاول بعض الانسان ليس بانسان
وهو مستحيل الصدق قولنا كلما هو انسان فهو انسان دائما

والسالبة الجزئية لا عكس لها لزوما لانه يصدق بعض الحيوان ليس بانسان
ولا يصدق عكسه		السالبة الجزئية لا يلزم ان تنعكس لزوما
والا لا تنتقض بمادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول فيصدق سلب
الاخص عن بعض الاعم ولا يصدق سلب الاعم عن بعض الاخص وانه
ح لانه كل اخص يستلزم اعمه فان قولنا مثلا بعض الحيوان ليس
بانسان كالفرس وغيره يصدق ولا يصدق عكسه وهو بعض الانسان
ليس بحيوان لصدق نقيضه وهو كل انسان حيوان والا لوجد
الكل بدون الجزء وهو مح وانما قيد بقوله لزوما لانه قد يصدق
العكس في بعض المواد مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحجر ويصدق عكسه
ايض وهو بعض الحجر ليس بانسان		القياس وهو قول مؤلف
من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر		المطلب الاعلى
من الاصطلاحات المنطقية المذكورة القياس ويسمونه بانه قول مؤلف
من اقوال التي سلمت لزم عنها اى عن تلك الاقوال لذاتها قول اخر كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث فانه مركب من قولين اذا سلما لزم
عنهما لذاتهما قول اخر وهو العالم حادث والمراد من القول اعم من ان
يكون معقولا او ملفوظا والمراد من الاقوال ما فوق قول واحد ليتناول
القياس المؤلف من قولين والقياس المؤلف من اقوال فوق الاثنين

فالقول الواحد لا يسمى قياسا وان لزم عنه لذاته قول اخر كعكس المستوى
وعكس نقيضها وقوله متى سلمت يشير به الى ان تلك الاقوال لا يلزم ان
تكون مسلمة في نفسها بل يلزم ان تكون بحيث لو سلمت لزم عنها لذاتها
قول اخر ليدخل في التعريف القياس الذي يكون مقدماته صادقة والذي
مقدماته كاذبة كقولنا كل انسان جماد وكل جماد حمار فان هذين القولين
وان كذبا في انفسهما الا انهما بحيث لو سلمنا لزم عنهما ان كل انسان حمار
وقوله لزم عنها يحترز به عن الاستقراء والتمثيل لانهما وان سلم مقدماتهما
لكن لا يلزم عنهما شيء اخر لامكان التخلف في مدلولهما عنهما وقوله لذاتها
يحترز به عن القياس الذي يلزم عنه بعد التسليم قول اخر لا لذاته بل
بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساوات وهو ما يتركب
من قولين بحيث يكون متعلق محمول اولهما موضوع الاخر كقولنا امساو
لب وب مساو لج فان هذين القولين مستلزمان ان امساو لج
ولكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهي ان كل مساو لمساو
للشيء مساو لذلك الشيء وانما قيل من اقوال ولم يقل من مقدمات لئلا
يلزم الدور لان المقدمة قد عرفوها بانها ما جعلت جزء القياس
فاخذوا القياس في تعريفها فلو اخذت هي ايض في تعريف القياس لزم
الدور		وهو اما اقتراني كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف

محدث فكل جسم محدث واما استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن النهار ليس بموجود
فالشمس ليست بطالعة		القياس ينقسم الى قسمين اقتراني
واستثنائي لانه ان لم يكن عين النتيجة او نقيضها مذكورا في القياس بالفعل
فهو اقتراني كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث وكقولنا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض
مضيئة ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة وان كان
عين النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج فالنهار موجود
ونقول لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة وانما سمي الاول
اقترانيا لكون الحدود فيه مقترنة غير مستثناة وانما سمي الثاني استثنائيا
لاشتماله على اداة الاستثناء والمراد من كون عين النتيجة او نقيضها
مذكورا بالفعل في القياس هو ان يكون طرفاها او طرفا نقيضها مذكورين
بالترتيب الذي هو في النتيجة		المكرر بين مقدمتي القياس
فصاعدا يسمى حدا اوسط وموضوع المطلوب يسمى حدا اصغر ومحموله
يسمى حدا اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها
الاكبر تسمى الكبرى		وهيئة التاليف تسمى شكلا والاشكال اربعة

لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو
الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الشكل الرابع وان كان موضوعا فيهما
فهو الثالث او محمولا فيهما فهو الثاني فهذه هي الاشكال الاربعة المذكورة
في المنطق		اعلم ان المشترك المكرر المذكور بين مقدمتي
القياس فصاعدا يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء
كان موضوعا او محمولا او مقدما او تاليا وقد عرفت لهما انفا وموضوع
المط يسمى حدا اصغر لانه اخص في الاغلب والاخص اقل افرادا فيكون
اصغر ومحموله يسمى حدا اكبر لانه اعم في الاغلب والاعم اكثر افرادا
فيكون اكبر والمقدمة من مقدمات القياس التي فيها الاصغر تسمى
الصغرى لاشتمالها على الاصغر فتكون ذات الاصغر وهذا ليس الا
معنى الصغرى والمقدمة التي فيها الاكبر تسمى كبرى لاشتمالها على الاكبر
فتكون ذات الاكبر وهذا ليس الا معنى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى
في الايجاب والسلب وفي الكلية والجزئية تسمى قرينة وضربا ولم يذكر
المص هذا وهيئة التاليف اى الهيئة الحاصلة من اقتران الصغرى
بالكبرى تسمى شكلا والاشكال اربعة لان الحد الاوسط ان كان
محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول نحو كل ج ب
وكل ب ا ينتج كل ج ا فان كان بالعكس اى ان كان موضوعا

في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب
ينتج بعض ج ا واذا كان اى الحدّ الاوسط موضوعا فيهما اى في الصغرى
والكبرى فهو الشكل الثالث نحو كل ج ب وكل ج د ينتج بعض ب د
وان كان اى الحدّ الاوسط محمولا فيهما اى في الصغرى والكبرى فهو
الشكل الثاني نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا فهذه
هي الاشكال الاربعة المذكورة في المنطق والشكل الرابع
منها بعيد عن الطبع جدّا والذي له طبع مستقيم وعقل سليم لا يحتاج
الى ردّ الثاني الى الاول وانما ينتج الثاني عند اختلاف المقدّمتين
بالسلب والايجاب والثاني يرتد الى الاول بعكس الكبرى والثالث
يرتدّ الى الاول بعكس الصغرى والرابع يرتدّ الى الاول بعكس
الترتيب او بعكس المقدّمتين جميعا والكامل في الانتاج هو الشكل
الاول والذي له طبع مستقيم وعقل سليم لا يحتاج الى ردّ الثاني الى الاول
وانما ينتج الثاني عند اختلاف مقدميته بالايجاب والسلب
من هذه الاشكال الاربعة المذكورة الشكل الرابع وهو بعيد عن
الطبع جدّا لا يستحصل المطلوب به الا بالعسر وانما يستحصل بالاشكال
الباقية باليسر ومن هذه ما هو اقرب الى الطبع وهو الشكل الاول
والباقية اعني الثاني والثالث والرابع ترتدّ عند الانتاج الى الشكل

الاول

الاول والذي له طبع مستقيم وعقل سليم لا يحتاج الى ردّ الثاني الى الاول
لانه اقرب الباقيين اليه لمشاركته اياه في الصغرى وهي اشرف المقدّمتين
لاشتمالها على موضوع المط الذي هو اشرف من المحمول لانّ المحمول انما
يطلب لاجله واعلم انّ الشكل الثاني انما ينتج اذا كان مقدّمتاه اى الصغرى
والكبرى فيه مختلفتين بالايجاب والسلب اى اذا كانت احديهما موجبة
كانت الاخرى سالبة والا لكانتا اما موجبتين او سالبتين واياما كان
تحقق الاختلاف في النتيجة اما اذا كانتا موجبتين فلانه يصدق
كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان فالحق الايجاب واذا بدّلنا الكبرى
بقولنا وكل فرس حيوان فالحق السلب واما اذا كانتا سالبتين فانه
يصدق لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر والحق السلب ولو
بدّلنا الكبرى وقلنا ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب بخلاف
ما اذا وجد الاختلاف بين المقدمتين بالايجاب والسلب ومع
هذا الشرط يلزم كلية الكبرى في هذا الشكل والا لاختلف النتيجه
كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق الايجاب
ولو قلنا وبعض الصاهل فرس كان الحق السلب هذا على تقدير ايجاب
الكبرى اما على تقدير سلبها فلانه يصدق قولنا كل انسان حيوان
وبعض الجسم ليس بحيوان والحق الايجاب واذا قلنا وبعض الحجر ليس

بحيوان كان الحق السلب ولم يذكر المص هذا الشرط والشكل الاول
هو الذي جعل معيار العلوم فنورده هيهنا ليجعل دستورا وينتج منه
المطلوبات كلها وضروبه المنتجة اربعة الاول كل جسم مؤلف وكل
مؤلف حادث فكل جسم حادث الضرب الثاني كل جسم مؤلف ولا شيء
من المؤلف بقديم الضرب الثالث بعض الجسم مؤلف وكل مؤلف
حادث فبعض الجسم حادث الضرب الرابع بعض الجسم مؤلف ولا
شيء من المؤلف بقديم فبعض الجسم ليس بقديم لما كان الشكل
الاول بين الاشكال الاربعة اصلا والباقية مرتدة اليه ولهذا لما
جعل معيار العلوم اولا الا هذا اورده المص هيهنا مع جميع ضروبه
المنتجه دون غيره ليجعل دستورا اى قانونا لينتج منه المطلوب وتوطئة
التفهم الباقية وضروبه المنتجة اربعة لان القسمة العقلية تقتضي
ان تكون ستة عشر فسقط منها اثنا عشر كما بيّن في المطولات وبقي
اربعة اضرب الضرب الاول هو ان يكون من موجبتين كليتين و
النتيجة موجبة كلية كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج
كل جسم محدث والضرب الثاني ان يكون من كليتين والكبرى سالبة
والنتيجة سالبة كلية كقولنا كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم
ينتج لا شيء من الجسم بقديم والضرب الثالث ان يكون من موجبتين

والصغرى

والصغرى جزئية والنتيجة موجبة جزئية كقولنا بعض الجسم مؤلف وكل
مؤلف حادث ينتج بعض الجسم حادث والضرب الرابع ان يكون من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والنتيجة سالبة جزئية كقولنا
بعض الجسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم ينتج بعض الجسم ليس بقديم
ومن هذا يعرف ان ايجاب الصغرى وكلية الكبرى شرط في الشكل الاول
والا اختلف النتيجة اما الاول فلانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس
وكل فرس حيوان والحق الايجاب واذا بدّلنا الكبرى بقولنا وكل فرس صاهل
كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان حيوان وبعض
الحيوان فرس والحق السلب واذا قلنا وبعض الحيوان ضاحك كان الحق الايجاب
والقياس الاقتراني اما ان يتركب من الحمليتين كما مرّ واما من
المتصلتين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وان كان النهار
موجودا فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة
واما من المنفصلتين كقولنا كل عدد فهو اما فرد او زوج وكل زوج
فهو اما زوج الزوج او زوج الفرد ينتج كل عدد فهو اما فرد او زوج الزوج
او زوج الفرد واما من حملية ومنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء
انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو
جسم واما من حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد فهو اما فرد او زوج وكل

ذوج فهو منقسم بمتساويين ينتج كل عدد فهو اما فرد او منقسم بمتساويين
واما من متصلة ومنفصلة كقولنا كل ما كان هذا انسانا فهو حيوان
وكل حيوان فهو اما ابيض او اسود ينتج كلما كان هذا انسانا فهو ابيض
او اسود لما قسم المص القياس من قبل الى الاقترانى والاستثنائى
اراد ان يبين ان كل واحد منهما من اى شئ يتركب فقال القياس الاقترانى
اما ان يتركب من مقدمتين حمليتين كما مر من قولنا كل جسم مؤلف وكل
مؤلف حادث فان كلا من هاتين المقدمتين حملية واما ان يتركب من
مقدمتين شرطيتين متصلتين كقولنا ان كان الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج من اقتران
هاتين الشرطيتين المتصلتين ان كان الشمس طالعة فالارض مضيئة
والمراد من المتصلتين متصلتان لزوميتان لا اتفاقيتان كما ذكر فى
المطولات واما ان يتركب من مقدمتين شرطيتين منفصلتين
كقولنا كل عدد اما فرد او زوج وكل زوج فهو اما زوج الزوج واما
زوج الفرد ينتج من اقتران هاتين المقدمتين المنفصلتين كل عدد
اما فرد واما زوج الزوج واما زوج الفرد واما ان يتركب القياس
المذكور من مقدمة حملية ومقدمة متصلة سواء كانت الحملية
صغرى والمتصلة كبرى نحو كل انسان حيوان وكلما كان الشئ حيوانا

فهو جسم

فهو جسم ينتج كل انسان فهو جسم او بالعكس كقولنا كلما كان هذا الشئ انسانا
فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج من هاتين المقدمتين اللتين اوليهما متصلة
والاخرى حملية كلما كان هذا الشئ انسانا فهو جسم واما ان يتركب من مقدمة
حملية ومقدمة منفصلة سواء كانت الحملية صغرى والمنفصلة كبرى
او بالعكس مثال ما كان الحملية صغرى والمنفصلة كبرى كقولنا كل زوج فهو
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين اما زوج الزوج او زوج
الفرد ينتج كل زوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد مثال ما كان الحملية
كبرى والمنفصلة صغرى كقولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج
فهو منقسم بمتساويين ينتج من هاتين المقدمتين اللتين اوليهما منفصلة
والاخرى حملية كل عدد فهو اما فرد او منقسم بمتساويين واما ان يتركب
من مقدمة متصلة ومقدمة منفصلة سواء كانت المتصلة صغرى
والمنفصلة كبرى او بالعكس كقولنا كلما كان هذا الشئ انسانا فهو
حيوان وكل حيوان فهو اما اسود او ابيض ينتج من هاتين المقدمتين
اللتين اوليهما متصلة والاخرى منفصلة كلما كان هذا الشئ انسانا فهو
اما ابيض او اسود واما القياس الاستثنائى فالشرطية الموضوعة فيه
ان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى كقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان واستثناء

نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة فاستثناء عين احد
الجزئين ينتج نقيض الجزء الاخر واستثناء نقيض احدهما ينتج عين
الاخر لما فرغ من بيان القياس الاقترانى شرع فى بيان القياس
الاستثنائى فنقول القياس الاستثنائى مركب دائما من مقدمتين
احديهما شرطية والاخرى حملية وضع احد جزئيها اى اثباته او رفعه
ليلزم وضع الجزء الاخر او رفعه سواء كانت متصلة او منفصلة اما
ان كانت متصلة فكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة ينتج ان النهار موجود ولو قلنا لكن النهار ليس بموجود ينتج
ان الشمس ليست بطالعة واما ان كانت منفصلة فكقولنا دائما
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكن هذا العدد زوج ينتج انه
ليس بفرد ولو قلنا لكنه ليس بفرد ينتج انه زوج واذا عرفت هذا فنقول
الشرطية الموضوعة فى القياس الاستثنائى ان كانت متصلة فاستثناء
عين المقدم ينتج عين التالى والا لزم انفكاك اللازم وهو التالى عن الملزوم وهو المقدم فيبطل
الملازمة واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم والا لزم وجود الملزوم
بدون وجود اللازم فيبطل الملازمة ايضا كما رايت فى المثال الاول وان كانت
الشرطية الموضوعة فى القياس الاستثنائى منفصلة فاستثناء عين
احد الجزئين سواء كان مقدما او تاليا ينتج نقيض الاخر لامتناع الجمع

بينهما

بينهما واستثناء نقيض احدهما اى احد الجزئين كذلك مقدما او تاليا ينتج عين الاخر
لامتناع الخلو بينهما كما رايت فى المثال الثانى فعليك بالتامل فى المثالين
المذكورين هذا اذا كانت المنفصلة حقيقية وان شئت ان تدرك
البحث بكماله فى المنفصلات فارجع الى الرسائل المطولات
البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين
واما اليقينيات فاقسام اوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من الجزء والمشاهدات كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة
والمجربات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء والحدسيات كقولنا
نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات كقولنا محمد صلى الله عليه وآله
ادعى النبوة واظهر المعجزة وقضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة
زوج بسبب وسط حاضر فى الذهن وهو الانقسام بمتساويين
من الاصطلاحات المنطقية المذكورة التى يجب استحضارها عند
الخوض فى شئ من العلوم البرهان وهو يرسم بانه قياس مؤلف من مقدمات
يقينية لانتاج اليقين كما مر من الامثلة واليقين هو اعتقاد الشئ
بانه كذا مع انه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا للواقع غير ممكن الزوال فقولنا بانه لا يمكن
ان يكون الا كذا يخرج الظن وقولنا مطابقا للواقع يخرج الجهل المركب وقولنا غير
ممكن الزوال يخرج اعتقاد المقلد واما اليقينيات فاقسام منها اوليات

وهو ما يحكم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين كقولنا الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من الجزء ومنها مشاهدات وهي ما يحكم العقل فيه بالحس سوآء
كان من الحواس الظاهرة او الباطنة كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة
وكقولنا ان لنا خوفا او غضبا ومنها مجربات وهو ما يحتاج العقل
فيه في جزم الحكم الى تكرر المشاهدة مرة بعد مرة كقولنا السقمونيا مسهل
للصفراء وهذا الحكم انما يحصل بواسطة مشاهدات كثيرة ومنها حد
سيات وهي ما لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه الى واسطة تكرر المشاهدات
كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس قربا وبعدا ومنها متواترات وهي ما يحكم
العقل فيه في جزم الحكم الى بواسطة السماع من جمع كثير استحال العقل تواففهم
على الكذب كالحكم بان النبي صلى الله عليه واله وسلم ادعى النبوة واظهر المعجزات
على يده ومنها قضايا قياساتها معها وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة لا تغيب
عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر
في الذهن وهو الانقسام بمتساويين والوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا وكذا والجدل وهو قياس مؤلف من مقدمات
مشهورة والخطابة وهي قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد
فيه او مظنونة والشعر هو قياس مؤلف من مقدمات ينبسط منها

النفس او تنقبض والمغالطة هو قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة والعدة
البرهان لاغير من الاصطلاحات المنطقية الجدل وهو قياس مؤلف
من مقدمات مشهورة كالمقدمات التي ذكرنا في اليقينية والغرض من
ترتيبها الزام الخصم وهو ظاهر ومنها الخطابة وهي قياس مؤلف من مقدمات
مقبولة من شخص معتقد فيه او من مقدمات مظنونة والغرض منه ترغيب
الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعل الخطباء والوعاظ
ومنها الشعر وهو قياس مركب من مقدمات تنبسط منها النفس او تنقبض
كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا
قيل العسل مرة مهوعة انقبضت النفس وتنفرت عن اكلها ومنها المغالطة
وهي قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق او بالمشهور او مركب
من مقدمات وهمية كاذبة والغلط اما من جهة الصورة او من جهة
المعنى اما ما يكون من جهة الصورة فكقولنا لصورة الفرس المنقوش على
الجدار انها فرس وكل فرس صهالة لينتج ان تلك الصورة صهالة واما
ان يكون من جهة المعنى فكقولنا وكل انسان فرس فهو انسان وكل انسان
وفرس فهو فرس لينتج ان بعض الانسان فرس واعلم ان ما عليه الاعتماد و
التعويل من هذه القياسات انما هو البرهان لكونه مركبا من المقدمات
اليقينية ولكن هذا اخر ما كتبناه من الاوراق لايضاح ما في كتاب الهيا عجم

١٤٣